

# Verbum Vitae

40/3  
2022

Kwartalnik biblijno-teologiczny  
Biblical-Theological Quarterly

lipiec–wrzesień 2022  
July–September 2022

## Duch ludzki i dusza człowieka – co to takiego?

The Human Spirit and the Human Soul: What Are They?

Sekcja Nauk Biblijnych KUL / Institute of Biblical Studies  
The John Paul II Catholic University of Lublin

## Editorial Board/Rada Naukowa

Andrzej Gieniusz (Pontificia Università Urbaniana, Rome, Italy) – Chair  
Jean-Noël Aletti (Biblicum, Rome, Italy)  
Stanisław Bazyliński (Biblicum – Seraphicum, Rome, Italy)  
Krzysztof Bieliński (Accademia Alfonsiana, Rome, Italy)  
Waldemar Chrostowski (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw, Poland)  
Matteo Crimella (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milan, Italy)  
Michael A. Daise (College of William & Mary, Williamsburg, VA, USA)  
Luc Devillers (Université de Fribourg, Switzerland)  
Jenny DeVivo (Saint Xavier University, Chicago, IL, USA)  
Józef Naumowicz (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw, Poland)  
Łukasz Popko (École biblique et archéologique française de Jérusalem, Israel)  
Olivier-Thomas Venard (École biblique et archéologique française de Jérusalem, Israel)

## Editorial Team/Redakcja

Founder/Założyciel:

**Henryk Witczyk**

Editor-in-Chief/Redaktor naczelny:

**Adam Kubiś**

Co-Editor-in-Chief/Zastępca redaktora naczelnego:

**Andrzej Piwowar**

Managing Editor/Sekretarz:

**Monika Popek**

Thematic Editors/Redaktorzy tematyczni:

**Piotr Blajer** (New Testament/Nowy Testament)

**Marek Dobrzeński** (philosophy of religion, philosophy of God/filozofia religii, filozofia Boga)

**Bernadeta Jójko** (New Testament/Nowy Testament)

**Dominik Jurczak** (liturgy, systematic theology/liturgika, teologia systematyczna)

**Krzysztof Kinowski** (Old Testament/Stary Testament)

**Paweł Mąkosa** (catechetics, pastoral theology/katechetyka, teologia pastoralna)

**Damian Mrugański** (patristics/patrologia)

**Antoni Nadbrzeżny** (systematic theology/teologia systematyczna)

**Krzysztof Napora** (Old Testament/Stary Testament)

**Anna Rambiert-Kwaśniewska** (New Testament/Nowy Testament)

**Mariusz Szram** (patristics/patrologia)

English Language Editor/Redaktor języka angielskiego:

**Maria Kantor**

Submissions and contact with the editorial team via e-mail/Zgłaszanie tekstów i kontakt z redakcją przez e-mail: [verbum.vitae@kul.pl](mailto:verbum.vitae@kul.pl) and website/oraz stronę internetową: <http://czasopisma.kul.pl/vv/>

Proofreader/Opracowanie redakcyjne:

**Piotr Królikowski**

Layout Editor/Opracowanie komputerowe:

**Jarosław Łukasik**

Cover design/Projekt okładki:

**Dorota Woźniak**

### **Programme Board/Rada Programowa**

Abp. Stanisław Gądecki (Poznań)  
Krzysztof Bardski (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw)  
Stanisław Hareźga (KUL)  
Anna Kuśmirek (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw)  
Janusz Lemański (University of Szczecin)  
Artur Malina (University of Silesia in Katowice)  
Antoni Paciorek (KUL)  
Zdzisław Pawłowski (Nicolaus Copernicus University in Toruń)  
Wojciech Pikor (Nicolaus Copernicus University in Toruń)  
Judyta Pudełko (The Catholic Academy in Warsaw)  
Paweł Podeszwa (Adam Mickiewicz University in Poznań)  
Waldemar Rakocy (Cracow)  
Grzegorz Strzelczyk (Tychy)  
Tomasz Tułodziecki (Nicolaus Copernicus University in Toruń)  
Wojciech Węgrzyniak (Pontifical University of John Paul II in Cracow)  
Mirostaw S. Wróbel (KUL)

### **Editor/Wydawca**

The John Paul II Catholic University of Lublin/Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
Al. Raławickie 14  
20-950 Lublin, Poland

Wydawnictwo KUL  
ul. Konstantynów 1H  
20-708 Lublin  
tel. 81 740-93-40  
e-mail: [wydawnictwo@kul.pl](mailto:wydawnictwo@kul.pl)  
<http://wydawnictwokul.lublin.pl>

The quarterly is available on-line at <http://czasopisma.kul.pl/vv/>  
The journal is peer reviewed by an advisory board of scholars. List of their names is published each year on the website

**Verbum Vitae is indexed by the following databases/  
Verbum Vitae jest indeksowane w następujących bazach:**

- Arianta
- Atla Religion Database® (ATLA RDB®)
- AtlaSerials® (Atlas®)
- AtlaSerials PLUS® (Atlas PLUS®)
- Baza Artykułów Bibliistyki Polskiej (BABP)
- Baza czasopism humanistycznych BazHum
- Bibliographic Information Base in Patristics (BIBP)
- Biblioteka Cyfrowa KUL
- Biblioteka Nauki
- Central and Eastern European Online Library (CEEOL)
- The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH)
- CiteFactor (Impact Factor 2020-2021: 1,84)
- Dimensions
- The Directory of Open Access Journals (DOAJ)
- EBSCO Essentials
- European Reference Index for the Humanities (ERIH PLUS)
- Index Copernicus Journals Master List
- Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR)
- Most Wiedzy
- New Testament Abstracts (NTA)
- Old Testament Abstracts (OTA)
- Polish Scientific Bibliography (Polska Bibliografia Naukowa - PBN)
- Scilit
- Scimago Journal & Country Rank (SJR)
- SCOPUS

# Table of Contents/Spis treści

## EDITORIAL/OD REDAKCJI

ANTONI NADBRZEŻNY O duszy wczoraj i dziś. Panorama wybranych poglądów filozoficznych i teologicznych .....	581
---	-----

## ARTICLES/ARTYKUŁY

PAWEŁ LASEK Fenomen „duszy” w heksaemeronie .....	613
DARIUSZ DZIADOSZ, ARKADIUSZ WOJNICKI God as Guardian and Enemy of the Human Soul/Life. The Cultural and Theological Code of the <i>nepes</i> in 1 Sam 25:29 .....	631
JANUSZ LEMAŃSKI “Dead Souls” and “Open Vessel” Is There a Need for a “New” Meaning of the Hebrew Word <i>nepes</i> ? .....	661
TADEUSZ GACIA Anima, Spiritus, Mens in Sepulchral Inscriptions from the Carmina Latina Epigraphica. Philological Approximations .....	675
MARIUSZ SZRAM Rola duszy rozumnej w antropologii duchowej Orygenesesa .....	691
ANDRZEJ PERSIDOK Body, Soul and Spirit. Henri de Lubac’s Vision of Tripartite Anthropology .....	715
ARKADIUSZ GUDANIEC Karol Wojtyła’s Concept of Personal Transcendence .....	733
JAN MICZYŃSKI Human Soul in the Light of Czesław Stanisław Bartnik’s Universalistic Personalism .....	751
PAWEŁ BORTO Joseph Ratzinger’s Apologia for the Concept of the Soul .....	775
ANDRZEJ K. JASTRZĘBSKI The Self as the Spiritual Subject. An Overview of Selected Concepts in View of the Positivist Paradigm .....	791
<b>REVIEWS/RECENZJE</b>	
WOJCIECH PIKOR Piotr Jaworski, <i>Księga Jonasza. Wstęp, przekład, miejsca paralelne, komentarz i ekskursy</i> (Biblia Lubelska; Lublin: Wydawnictwo KUL 2022). Ss. 77. ISBN: 978-83-8288-041-0 .....	807
DAWID LEDWON Zdzisław Żywica, <i>Ewangelia według Świętego Mateusza. Rozdziały 1–13.</i> <i>Wstęp, przekład z oryginału, komentarz</i> (Biblia Impulsy. Nowy Testament 1/1; Katowice: Księgarnia św. Jacka 2019) Zdzisław Żywica, <i>Ewangelia według Świętego Mateusza. Rozdziały 14–28.</i> <i>Wstęp, przekład z oryginału, komentarz</i> (Biblia Impulsy. Nowy Testament 1/2; Katowice: Księgarnia św. Jacka 2020) .....	809



## **EDITORIAL/OD REDAKCJI**





# O duszy wczoraj i dziś. Panorama wybranych poglądów filozoficznych i teologicznych

## On the Soul: An Overview of Selected Philosophical and Theological Concepts, Past and Present

ANTONI NADBRZEŻNY 

Katolicki Uniwersytet Jana Pawła II, antoni.nadbrzezny@kul.pl

**Streszczenie:** Artykuł w sposób syntetyczny omawia wybrane filozoficzne i teologiczne interpretacje duszy, które pojawiły się w historii myśli ludzkiej od starożytności aż do czasów najnowszych. Artykuł z założenia ma charakter przeglądowy i stanowi wprowadzenie do szczegółowych opracowań dotyczących istnienia, genezy i natury duszy. W prezentacji kolejnych ujęć zastosowano kryterium chronologiczne: (1) Prehistoryczne i starożytne pozabiblijne ujęcia duszy, (2) Biblijne rozumienie duszy, (3) Patrystyczne koncepcje duszy, (4) Średniowieczne koncepcje duszy, (5) Nowożytne ujęcia duszy, (6) Współczesne ujęcia duszy, (7) Reinterpretacje duszy we współczesnej teologii katolickiej. Artykuł ukazuje historyczny rozwój poglądów o duszy, podkreśla zachodzące między nimi różnice i podobieństwa oraz opisuje nowe trendy w myśleniu o duszy.

**Słowa kluczowe:** człowiek, dusza, ciało, duch, umysł, jaźń

**Abstract:** The paper briefly discusses selected philosophical and theological interpretations of the soul which have appeared throughout intellectual history, starting from antiquity and up until modern times. The paper is, by definition, a kind of general introduction to more detailed studies on the existence, origin and nature of the soul. Presenting a wide range of viewpoints, the author employs a chronological framework in order to show the historical development of the various views about the soul: (1) prehistoric and extra-biblical ancient concepts of the soul; (2) the biblical understanding of the soul; (3) patristic concepts of the soul; (4) medieval concepts of the soul; (5) modern concepts of the soul; (6) contemporary views on the soul; and (7) reinterpretations of the soul in present-day Catholic theology. Thus, in addition to highlighting the differences and similarities between the older, traditional formulations regarding the soul, the work also provides an overview of contemporary reinterpretations.

**Keywords:** human being, soul, body, spirit, mind, self

Termin „dusza” jest głęboko zakorzeniony w chrześcijańskiej kulturze, teologii i praktyce duszpasterskiej. Wydaje się, że wykazuje on dużą odporność na falę krytyki, pokonując liczne próby teoretycznego wykazania jego bezsensowności i bezużyteczności. Nawet w ramach posoborowej odnowy teologii katolickiej pojawiły się propozycje, aby nazwę „dusza ludzka” zastąpić terminami bardziej współczesnymi (jaźń, podmiotowość, rdzeń tożsamości, samoświadomość, osobowość, umysł). Pomysły te zostały jednak negatywnie ocenione przez Kongregację Nauki Wiary, która w 1979 r. przypominała, że

Kościół przyjmuje istnienie i życie, po śmierci, elementu duchowego, obdarzonego świadomością i wolą w taki sposób, że *ja ludzkie* istnieje nadal, chociaż w tym czasie brakuje

dopełnienia jego ciała. Na oznaczenie tego elementu Kościół posługuje się pojęciem *duszy*, którego używa Pismo Święte i Tradycja. Chociaż pojęcie to ma w Biblii różne znaczenia, Kościół stwierdza jednak, że nie ma poważnej racji, by je odrzucić, a co więcej, uważa, że jest bezwzględnie konieczny jakiś aparat pojęciowy dla podtrzymywania wiary chrześcijan<sup>1</sup>.

Mimo procesu starzenia się języka religijnego/teologicznego i obumierania jałowych słów, głęboka intuicja o istnieniu duchowego czynnika bytu ludzkiego nie przestaje wybrzmiewać zarówno w dyskursie akademickim, jak i w wypowiedziach potocznych. Zwłaszcza w tragicznym kontekście egzystencjalno-eschatologicznym rozważania na temat nieśmiertelnej duszy ludzkiej mogą zyskać również walor praktyczny, zmniejszając w człowieku poziom lęku przed nieuchronną śmiercią, która w społeczeństwach ponowoczesnych staje się „myślowo nieobecna przez nadmiar swej natrętnej zmysłowej widoczności”<sup>2</sup>.

W historii myśli ludzkiej wykrystalizowały się liczne i oryginalne interpretacje duszy<sup>3</sup>. W niniejszym artykule, który z założenia stanowi prolegomenę do opracowań szczegółowych, zostaną zaprezentowane w syntetyczny sposób jedynie wybrane koncepcje duszy ludzkiej. Ukazują one zarówno rozwój filozoficznej i teologicznej refleksji nad *mysterium animae*, jak i sygnalizują pewne aporie związane z próbą zrozumienia jej natury. W prezentacji poszczególnych stanowisk zastosowano kryterium chronologiczne. Umożliwia ono stworzenie ideowej panoramy, która – pomimo nieuniknionych uproszczeń w opisie konkretnych poglądów – pozwala dostrzec różnice i zależności zachodzące między stanowiskami, a być może także zainspirować do dalszych twórczych badań.

## 1. Prehistoryczne i starożytne pozabiblijne ujęcia duszy

Współczesna chrześcijańska refleksja o duszy nie powinna pomijać ogromnego strumienia najstarszych tradycji antropologicznych. Dane z prehistorii świadczą bez wątpienia o religijnym zachowaniu człowieka żyjącego w dalekiej przeszłości. Badania archeologiczne (m.in. odkrycie malowideł z okresu górnego paleolitu w jaskini w Lascaux we Francji) wskazują, że około 40 tysięcy lat temu istniały już formy kultu zmarłych, których grzebano w pozycji umożliwiającej sprawne działanie po przejściu na drugą stronę życia. Praktyka wkładania do grobów przedmiotów codziennego użytku, amuletów i figurek oraz malowania bóstw na ścianach jaskiń pełniących rolę

<sup>1</sup> Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów*, nr 3.

<sup>2</sup> Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, 293.

<sup>3</sup> Zob. Kowalczyk, *Idea duszy w refleksji filozoficznej*; Liszka, *Dusza ludzka*; Ravasi, *Krótką historia duszy*; Woźniak, „Jakiej koncepcji duszy potrzebuje współczesna teologia?”, 175–196.

swoistych sanktuariów, stanowiły świadectwo dokonywanej przez ludzi sakralizacji przestrzeni<sup>4</sup>. Były również przejawem samoświadomości człowieka, który przeżywał siebie samego na bazie doświadczenia religijnego nie tylko jako konkretne ciało, lecz także jako ducha będącego odbiciem bóstwa<sup>5</sup>.

W prastarych mitach i utworach religijnych człowiek wyrażał przekonanie, że stanowi przedziwne powiązanie materii z duchem, gliny z obrazem Boga oraz prochu z boskimi łzami. W najstarszych wysokich kulturach rozumiano człowieka jako konglomerat kilku istotnych tajemniczych pierwiastków, których połączenie decydowało o jego tożsamości. W protoantropologicznych ujęciach zawsze jednak dominował pierwiastek duchowy, który posiadał ontyczne i aksjologiczne pierwszeństwo w stosunku do pozostałych elementów bytowych określających istotę człowieka. Trzeba przy tym pamiętać, że wspomniane pierwiastki antropologiczne nie były poddawane żadnej metodycznej refleksji, lecz stanowiły wyraz ludzkich przeżyć w ekstatycznym doświadczeniu misterium bytu, słowa, obrazu i kultu. O ile w starożytnym Egipcie wyróżniano aż pięć elementów składowych człowieka (ciało, nieśmiertelny duch, psyche, sobowtóra i formę mumii), o tyle w kulturze sumeryjskiej podkreślano, że w człowieku występują tylko dwa pierwiastki (ciało ulepione z gliny oraz boski obraz wyrażający się w posiadaniu sumienia, ducha i prawa). Również w Chinach odróżniano duszę cielesną, która po śmierci człowieka żywi się ofiarą dla zmarłych, od duszy duchowej żyjącej w królestwie boga niebios. W religiach indyjskich, według upaniszad, *brahman* stanowi w człowieku element przedmiotowy (rzeczowy), *atman* zaś – element podmiotowy (psychiczny). Naturę *atmana-brahmana* stanowi jedyność, niezmienność i niezróżnicowanie. W starożytnej Grecji natomiast przyjmowano niekiedy cztery pierwiastki antropologiczne: ciało, duszę wegetatywną, duszę zmysłową i duszę rozumną. Najbardziej jednak rozpowszechnił się tam pogląd o trzech pierwiastkach, do których zaliczano ciało (*soma*), duszę zmysłowo-psychiczną (*psyche*) i duszę rozumną (*nous*)<sup>6</sup>.

Pierwsze bardziej subtelne koncepcje duszy pojawiły się w środowisku greckich wierzeń orfickich (ok. VII w. p.n.e.). Przyjmowały one istnienie nieba, w którym znajdowały się zróżnicowane elementy: rodzina bogów, raj wiecznych rozkoszy, dusze ludzkie oraz idee. Przebywające w niebie dusze ludzkie były karane za bliżej nieokreślone winy wielokrotnym zsyłaniem na ziemię i wcielaniem w konkretne materialne ciała. Po odbyciu kary powracały do swego kosmicznego miejsca przeznaczenia. Według dualistycznej antropologii orfickiej człowiek stanowi połączenie dwóch pierwiastków: duchowego oraz cielesnego. Na tej podstawie orficy stworzyli pogląd o nieśmiertelnej duszy ludzkiej i śmiertelnym ciele, które uważali za źródło zła i nazywali grobem duszy. Relację między duszą a ciałem określano za pomocą

<sup>4</sup> Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, I, 16–17.

<sup>5</sup> Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 40–44.

<sup>6</sup> Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, I, 381–382; Resch, „Dusza”, 94–95.

gry greckich słów σῶμα („ciało”) – σῆμα („grób”). Dusze mogą wyzwolić się z grobu ciała i powrócić do pierwotnej jedności dzięki ascezie, dobrym czynkom i oczyszczającym rytuałom. W tradycji orfickiej twierdzono, że podczas snu ludzkie dusze opuszczają człowieka i błakają się po przestworzach. Orficy wierzyli w wędrówkę dusz po śmierci, przyjmowali istnienie „koła narodzin”, sądzili, że dusza może odpokutować swe winy, odradzając się w ciele człowieka, zwierzęcia, rośliny, a nawet minerału. W rozumieniu Homera (VIII w. p.n.e.) dusza stanowiła czynnik pobudzający do działania. Była zarówno siłą uzdalniającą człowieka do miłości, nienawiści, walki i pożądania (θυμός), jak i rozumem (νοῦς), dzięki któremu ludzie mogą poznawać rzeczywistość. W odróżnieniu jednak od poglądów orfickich Homer nie przyjmował tezy o nieśmiertelności duszy ludzkiej<sup>7</sup>.

Orficka koncepcja duszy została przejęta przez pitagorejczyków, uznających ciało za więzienie dla upadłej duszy, a następnie rozwinięta przez Heraklita (ok. 540–480 p.n.e.), który indywidualną duszę człowieka (mikrokosmosu) powiązał z logosem (λόγος) uznawanym za duszę wszechświata (makrokosmosu). Według Heraklita dusza ludzka posiada swój indywidualny logos, który można porównać do rozżarzonych węgli. Partycypuje on w logosie powszechnym, dzięki czemu dusza może osiągnąć mądrość tylko w pewnym zakresie. Jej atrybutem jest ogromna ruchliwość. Dusza nie ma granic, nie jest związana z żadną konkretną częścią ciała, lecz ożywia je w całości. Bez duszy ciało staje się pozbawioną życia substancją, której należy się pozbyć. Według Heraklita ciało, dusza i myślenie tworzą nierozzerwalną całość na wzór związku zachodzącego między pajakiem i pajęczyną. Po rozłączeniu z ciałem dusza ludzka, będąca iskrą kosmicznego ognia, powraca do duszy świata<sup>8</sup>.

Anaksagoras (ok. 500–428 p.n.e.) zaproponował infinistyczny obraz świata, w którym zasadą rzeczywistości są niezliczone i nieskończenie podzielne nasiona (σπέρματα). W każdej rzeczy znajdują się zarodki wszystkich innych rzeczy. Byty powstają pod wpływem jednorodnego ruchu (wiru) wywołanego przez boski umysł (νοῦς), który jest nieograniczony i niezmienny z żadną rzeczą. Filozof z Klazomen tłumaczył obserwowane zjawiska na sposób fizyczny. Według niego dusza nie ma charakteru niematerialnego. Podobnie jak ciało, rodzi się i umiera. Jest przyczyną ruchu ciała, które stale ożywia. Stanowi niejako ogniwo łączące boski umysł z ożywianą rzeczą. Jedyne żywe byty są obdarzone duszą (człowiek, zwierzęta i rośliny), natomiast rzeczy martwe jej nie mają<sup>9</sup>.

Platońska koncepcja człowieka wyrasta z orfizmu i pitagoreizmu. Ujmuje człowieka jako uosobienie, odbicie struktury całego kosmosu. Człowiek jest odwzorowaniem dualizmu kosmicznego (niezmiennych idei oraz zmiennego świata materialnego) i dlatego stanowi połączenie duszy i ciała. Według Platona (427–347 p.n.e.)

<sup>7</sup> Zmorzanka, „Orfizm”, 843–847.

<sup>8</sup> Narecki, „Człowiek w myśli Heraklita z Efezu”, 6–9.

<sup>9</sup> Reale, *Myśl starożytna*, 67–70. Zob. Muszyńska, *Rozwój poglądów na duszę ludzką*.

dusza ludzka jest trojaka: rozumna, zmysłowo-popędliwa i zmysłowo-pożądliva (wegetatywna). Choć niektórzy twierdzą, że trójpodziału duszy dokonał Demokryt z Abdery (ok. 460–370 p.n.e)<sup>10</sup>, to jednak bardziej prawdopodobne wydaje się przekonanie, że ideę trójdzielności duszy wymyślili pitagorejczycy, przekazując ją kolejnym generacjom filozofów. W ujęciu Platona dusza rozumna zamieszkuje głowę człowieka. Jest ona źródłem poznania świata niezmiennych idei oraz różni się od duszy zmysłowo-popędliwej (obecnej w sercu) oraz od duszy zmysłowo-pożądlivej, zwanej również wegetatywną (ulożonej w wątrobie). Zdaniem Platona dusza rozumna jest wieczna, nieśmiertelna, niezłożona, odwiecznie oglądająca w niebie idee. Jest bytem samoistnym, czyli zdolnym do istnienia bez połączenia z ciałem. Wtrącanie jej do ciała stanowi coś nienaturalnego, ciało bowiem jest więzieniem dla duszy. Wybawienie duszy z ciała i jej powrót do świata doskonałego są możliwe i dokonują się poprzez poznanie filozoficzne. Oczyszczanie duszy realizuje się w ramach licznych wcieleń, które żadną miarą nie powodują osłabienia jej wysokiego statusu ontycznego. Jest ona nazywana bogiem mniejszym lub towarzyszką bogów. W ujęciu Platona dusza nie potrzebuje żadnego zewnętrznego odkupienia<sup>11</sup>.

Odrzucając platońską teorię idei, Arystoteles (384–322 p.n.e.) musiał zrewidować również koncepcję duszy wypracowaną przez swego mistrza. Jeśli nie istnieją niezmiennie idee, to w konsekwencji nie może istnieć idealny byt w postaci nieśmiertelnej duszy. W dziele *De anima* Stagiryta twierdzi, że dusza jest jedyną formą (εἶδος) życia zmysłowego, wegetatywnego i intelektualnego, która spełnia swe funkcje poprzez organy ciała. Charakteryzuje się śmiertelnością, ponieważ jako forma jest skutkiem organizacji ciała i wraz z ciałem umiera. Skoro poznanie intelektualne przekracza możliwości śmiertelnej duszy ludzkiej, to Arystoteles przyjmuje istnienie w człowieku intelektu czynnego, który nie jest zmieszany z materią i pozostaje od niej oddzielony. Jest on pochodzenia boskiego i umożliwia człowiekowi poznanie pojęciowe. W przeciwieństwie do Platona Stagiryta odrzucał preegzystencję dusz niezależnych od ciała i obdarzonych wiecznym ruchem. Dla Arystotelesa dusza nie jest samoistną substancją, lecz jedynie formą materialnego ciała (aktem)<sup>12</sup>.

Stoicyzm – podobnie jak epikureizm – powrócił do materialistycznej koncepcji duszy głoszonej przez Demokryta, który dostrzegł w niej kompozycję delikatnych i kulistych atomów swobodnie rozchodzących się po całym ciele. Filozof z Abdery twierdził przy tym, że dusza została zbudowana z elementu najsubtelniejszego, czyli z ognia. Ożywia ciało, a po śmierci powraca do wszechognia, który jest jej właściwym miejscem. Nawiązując do poglądów Demokryta, stoicy przypisywali duszy cielesność, nazywając ją iskrą Zeusa. Cieleśna ze swej natury dusza w chwili śmierci rozprasza się we wszechświecie i powraca do Zeusa rozumianego jako materialny

<sup>10</sup> Zaborowski, „Rozumienie *logos*. Presokratycy – Platon”, 89–90.

<sup>11</sup> Krąpiec, *Ja – człowiek*, 31–32.

<sup>12</sup> Krąpiec, *Ja – człowiek*, 34.

kosmos. W filozofii stoickiej, najprawdopodobniej pod wpływem myśli Epikteta (ok. 55–135), wyodrębniono trzy sfery aktywności duszy: wartościowanie, działanie i pragnienie. W nich przejawia się cała dynamika duszy. One określają obszar ludzkiej wolności: człowiek jest wolny w swoich sądach o rzeczach, w uczuciach, jakie budzą w nim rzeczy, oraz w tym, jakich rzeczy pragnie. Dla prominentnego stoika cesarza Marka Aureliusza (121–180) ideałem jest dusza wolna od namiętności. Ona stanowi niezdobytą wewnętrzną warownię. Filozofia powinna leczyć chorą duszę, czyli taką, która nie zna swej natury i celu, jest nieszczęśliwa i poddaje się pragnieniom niesłużącym jej dobru. Dusza ma zdolność wchodzenia w polemikę z własnymi wyobrażeniami, może im ulegać lub je odrzucać. Chociaż człowiek nie ma wpływu na zewnętrzne wydarzenia, to jednak dzięki wolności może decydować o tym, czym dla niego są owe zdarzenia, czyli jaką mają wartość. Nie rzeczy bowiem niepokoją ludzi, tylko sądy o rzeczach. Budując w duszy warownię, człowiek realizuje trzy cnoty (prawdę, sprawiedliwość i umiarkowanie) oraz trzy postawy (obiektywny osąd rzeczy, miłość wobec bliźnich i zgodę na los)<sup>13</sup>.

W ramach prezentowanych stanowisk warto również przywołać panteistyczną metafizykę Plotyna (ok. 204–269), który w rozwoju bytu przyjmował następujący porządek emanacji: Jednia jako ostateczne źródło bytu, umysł (νοῦς) jako miejsce idei, Dusza świata, indywidualne byty duchowe (duszy ludzkie i demony), byty materialno-duchowe, istoty ożywione i przedmioty<sup>14</sup>. Jego nauka stanowi połączenie kosmologii, teologii i antropologii. W systemie Plotyna ruchliwa dusza ludzka może pokonywać dwie drogi. Zmierzając w dół, zanurza się w materii i zapomina o swej jedni. Idąc natomiast w górę, wychodzi stopniowo ze świata pozorów ku jedności, a przez to dociera do boskiego początku, w którym przewyciężona zostaje ułuda indywidualności<sup>15</sup>. Myśl Plotyna wpłynęła znacząco na poglądy niektórych ojców Kościoła (m.in. Orygenes, Klemens Aleksandryjski, Augustyn).

## 2. Biblijne rozumienie duszy

Biblia nie zawiera konkretnej definicji człowieka, lecz ukazuje go jako podmiot dynamicznych relacji z Bogiem, bliźnimi i ze światem przyrody. Według biblijnego opisu człowiek jest istotą stworzoną przez Boga, godną podziwu, ale również głęboko biegunową i paradoksalną. Jest obrazem Boga i zarazem prochem ziemi, władcą istot żyjących i jednocześnie kruchym ciałem, uprzywilejowanym stworzeniem, a także nosicielem zagrożonego życia. Biblia nie mówi o przeciwstawnych i autonomicznych

<sup>13</sup> Paczkowski, „Stoicka koncepcja wewnętrznej warowni”, 51–54.

<sup>14</sup> Stróżewski, *Ontologia*, 236–237.

<sup>15</sup> Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, 136–137.

komponentach bytu ludzkiego (ciało i dusza), lecz jedynie o różnych aspektach człowieka rozumianego jako cielesno-duchowa jedność<sup>16</sup>.

W Starym Testamencie pojawiły się cztery zasadnicze określenia antropologiczne: ciało (hebr. בָּשָׂר *basar*), dusza (hebr. נֶפֶשׁ *nefesz*), duch (hebr. רוּחַ *ruah*) i serce (hebr. לֵב *leb*). Posługując się słowem *basar* („ciało”), Stary Testament wskazuje na człowieka jako istotę słabą, kruchą i śmiertelną, podkreśla ludzką cielesność, niekiedy grzeszność i moralną słabość człowieka<sup>17</sup>. Hebrajskie słowo *nefesz*, w zależności od kontekstu, może oznaczać zarówno duszę, jak i życie, osobę, a niekiedy bywa tłumaczone jako zaimek osobowy (ja lub ktoś). Pierwotnie termin *nefesz* oznaczał krtań, następnie oddech, a w końcu życie, które napełnia człowieka i opuszcza go w chwili śmierci. Rzeczownik ten jest stosowany również do symbolicznego wyrażenia najgłębszych pragnień ludzkich i samego życia. W znaczeniu szerszym termin ten odnosi się do istoty żywej, do osoby, do działającego lub podlegającemu działaniu podmiotu, w którym znajduje się pewna moc witalna<sup>18</sup>.

Dusza (*nefesz*) pochodzi od Boga, jest nie tylko czynnikiem ożywiającym ciało ludzkie i zapewniającym biologiczne, psychiczne i duchowe funkcjonowanie organizmu, lecz także stanowi element konstytutywny osobowości człowieka. Chociaż zasadniczo dusza jest śmiertelna, to jednak Bóg może ją wskrzesić i ocalić. Wczesne księgi Starego Testamentu nie mówią wyraźnie o samoistnym życiu duszy po śmierci człowieka, lecz przyjmują jedynie zredukowaną formę życia ludzkiego w szeolu rozumianym jako „kraj zmarłych”, miejsce pustki, ciemności i bezruchu. Dopiero w biblijnej literaturze żydowskiej będącej pod wpływem hellenizmu dusza została formalnie uznana za podmiot życia istniejący autonomicznie po śmierci człowieka. Według Biblii Hebrajskiej dusza nie jest przeciwieństwem ciała, lecz oznacza całą osobę ludzką, będącą podmiotem wszelkich działań i doznań. Najstarsze teksty biblijne wiążą obecność duszy ludzkiej z krwią, która miałaby stanowić siedlisko życiodajnego tchnienia.<sup>19</sup>

Innym terminem antropologicznym jest *ruah* („duch”), który oznacza „wiatr”, „życiodajny oddech”, „moc Bożą”, „tchnienie Boga”. W odniesieniu do istoty ludzkiej wskazuje na boski oddech, który umożliwia człowiekowi świadome życie, wyposażając go w ludzkie „ja”. Chociaż *nefesz* i *ruah* występują w Biblii często jako terminy paralelne, to jednak istnieje między nimi pewna różnica semantyczna. Funkcją ducha (*ruah*) jest ukierunkowanie duszy ludzkiej (*nefesz*) ku Bogu. Duch jest rozumiany jako skuteczna siła Boża, która powraca do Boga w chwili śmierci człowieka. Od ducha pochodzi mądrość, rozumne działanie, właściwa postawa religijna. Duch jest wyrazicielem ludzkich uczuć i woli, odgrywa zasadniczą rolę w życiu moralnym,

<sup>16</sup> Papieska Komisja Biblijna, „Czym jest człowiek?” (Ps 8,5). *Zarys antropologii biblijnej*, nr 22.

<sup>17</sup> Piwowar, „Antropologia”, 84–86.

<sup>18</sup> Piwowar, „Antropologia”, 87–90; Lemański, „«Dead Souls» and «Open Vessel.» Is There a Need for a «New» Meaning of the Hebrew Word *nefesh*?”, 661–674.

<sup>19</sup> Stachowiak, Romaniuk, „Dusza ludzka”, 195–197.

nie stanowi jednak odrębnego elementu w bytowej strukturze człowieka, który w świadomości judaistycznej pozostaje biegunową jednością<sup>20</sup>.

Kolejnym ważnym określeniem antropologicznym jest serce (hebr. *leb*), które wskazuje na najbardziej wewnętrzną sferę człowieka i osobistą zasadę ludzkich uczuć oraz praktycznych decyzji duchowych i życiowych. Z dzisiejszego punktu widzenia biblijne pojęcie serca można połączyć z pojęciem osoby, jaźni, wewnętrznego ośrodka życia moralno-religijnego. Serce jest podstawą więzi między Bogiem a człowiekiem, podmiotem wiary, mądrości, decyzji moralnych, poruszeń sumienia, odbiorcą Bożego objawienia. Chociaż serce w znaczeniu duchowym nie stanowi samoistnego elementu antropologicznego, to jednak nie należy go redukować do duszy lub ducha człowieka, stanowi bowiem najgłębsze centrum ludzkiej duszy<sup>21</sup>.

Nowy Testament, napisany w języku greckim, przyniósł pewne zmiany terminologiczne i semantyczne. W listach św. Pawła pojawia się pojęcie ciała (*σῶμα*), które wskazuje na indywidualność człowieka i zarazem jego solidarność z całą ludzkością. Używany tam również grecki termin *σάρξ* („ciało”) wskazuje przeważnie na grzeszną kondycję ludzką. Dusza (*ψυχή*) stanowi przeciwieństwo słabego ciała. Uważana jest za siedzibę wewnętrznego życia człowieka. Identyfikowana z życiem i nieśmiertelnością, dusza ludzka po śmierci otrzymuje od Boga nagrodę lub karę. Jest niezniszczalna, stanowi największą wartość ze wszystkich dóbr ziemskich i jest przeznaczona do wiecznego szczęścia. Stosowany przez św. Pawła rzeczownik „serce” (*καρδία*) odnosi się – zgodnie z hebrajską koncepcją człowieka – do centrum osoby ludzkiej, która jest siedzibą uczuć, ukrytych myśli oraz decyzji religijno-moralnych. Z serca człowieka pochodzą zarówno dobre, jak i złe myśli, w nim rodzą się zarówno wiara i posłuszeństwo, jak i wątplenie i bunt. Jedynie Bóg może przeniknąć i zbadać głębię ludzkiego serca (Rz 8,27)<sup>22</sup>.

Występujące w Nowym Testamencie pojęcie ducha (*πνεῦμα*) nie odnosi się już do fizycznego zjawiska wiatru, lecz jest rozumiane jako tchnienie ust Jezusa (2 Tes 2,8; Ap 19,15). Bóg w Chrystusie daje człowiekowi swego Ducha, który staje się nową podstawą jego życia. Duch jest rozumiany jako siedlisko uczuć, myśli, woli, decyzji. W niektórych kontekstach duch oznacza całego człowieka, innym razem zastępuje duszę (*ψυχή*) i ciało (*σῶμα*). W 1 Tes 5,23 św. Paweł łączy ze sobą pojęcia duch, dusza i ciało<sup>23</sup>. Pojęcia te nie wskazują jednak na trzy odrębne elementy składowe człowieka, lecz wyrażają różne wymiary człowieka ujmowanego jako całość. Duch, dusza i ciało ukazują potrójny aspekt mocy Bożej, która przenika istotę ludzką. Nawiązując do starotestamentowego określenia *ruah*, Nowy Testament dochodzi do określenia Boga jako Ducha (*πνεῦμα*). Bóg nie jest pojmowany jedynie

20 Stachowiak, „Duch”, 190–191; Piwowar, „Antropologia”, 91–95; Lemański, „Standardowe i specyficzne rozumienie słowa *ruah* w tekstach Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia”, 25–31.

21 Kiejza, „Serce”, 812–813.

22 Papińska Komisja Biblijna, „Czym jest człowiek?” (*Ps 8,5*). *Zarys antropologii biblijnej*, nr 21.

23 Więcej na temat tego tekstu: Pasterczyk, „Τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχή καὶ τὸ σῶμα” (1 Tes 5,23), 831–848.



jako siła stwórcza, lecz jako osoba. Stąd też Chrystus jako Pan nazywany jest Duchem. Być duchem znaczy być osobą. Duch człowieka jest podstawową strukturą podobieństwa człowieka do Boga (Stwórcy i Odkupiciela)<sup>24</sup>.

W świetle personalistycznej hermeneutyki teologicznej Nowy Testament ukazuje jedność osoby ludzkiej w dwoistości ciała i duszy. Ciało oznacza świat ziemski, czasowość, historię stworzenia, skończoność. Dusza natomiast wskazuje na świat niebieski, historię zbawienia, eschatologię, wieczne zjednoczenie z Bogiem. Jedno nie istnieje bez drugiego, ciało jest obrazem kosmosu i słabości, dusza zaś symbolem świata niebieskiego i mocy. Dusza jest wewnętrznym światem człowieka, podmiotem jaźni, wcieleniem wszelkich wartości, mieszkaniem Trójcy Świętej. Atrybutami duszy są nieśmiertelność, niezniszczalność, wieczne trwanie. Dusza jest darem Bożym, ukazującym dobro i piękno świata nadprzyrodzonego, jest mikrokosmosem posiadającym większą wartość niż materialny makrokosmos, stanowi wewnętrzną scenę dramatu ludzkiego, jego dziejów, zmagañ ze złem i przemijaniem<sup>25</sup>.

### 3. Patrystyczne koncepcje duszy

Na podstawie biblijnego świadectwa (Rdz 2,7) chrześcijaństwo przyjęło ideę pochodzenia duszy ludzkiej bezpośrednio od Boga na mocy aktu stwórczego. Podkreślało głównie jej indywidualność, nieśmiertelność i stworzoną bytowość. Tertulian (ok. 155–220), pozostający pod wpływem stoików, uważał, że zrodzone przez tchnienie Boga dusze, choć są jednostkowe, nieśmiertelne, rozumne i wolne w działaniu, to jednak cielesne, zmienne w poznaniu i podlegające upadkowi. Posiadają przy tym zdolność do stałego doskonalenia się. Dusza i ciało są ze sobą ściśle zjednoczone w spełnianiu każdego ludzkiego czynu. Po śmierci wszystkie dusze przebywają w Hadesie, oczekując tam na powtórne przyjście Chrystusa oraz zmartwychwstanie ciał. Tertulian polemizował ze współczesnymi sobie gnostykami, sprzeciwiał się platońskiej idei preegzystencji bezcielesnych dusz, a w dyskusji z Marcjonem bronił godności ludzkiego ciała, które zostało stworzone na wzór Chrystusa, jest podstawą zbawienia i świętynią Boga<sup>26</sup>.

Należący do aleksandryjskiej szkoły teologicznej Orygenes (ok. 185–253/254) twierdził natomiast, że człowiek jest jedynie upadłym czystym duchem, który w przyszłości powróci do stanu pierwotnej szczęśliwości. Na skutek grzesznego upadku część anielskich duchów stworzonych przez Boga i przeznaczonych do wiecznej szczęśliwości wcieliło się w ludzi, pozbawiając się w ten sposób duchowego

<sup>24</sup> Scola, *Osoba ludzka*, 162–164.

<sup>25</sup> Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, I, 383–384.

<sup>26</sup> Turek, „Godność ludzkiego ciała według Tertuliana”, 66–70.

statusu. Ich sytuacja ontyczna nie jest jednak ostateczna. Istnieje bowiem możliwość przewyciężenia skutków upadku poprzez drogę odnowy, która doprowadzi ludzi w przyszłości do powrotu do pierwotnej jedności w niebie<sup>27</sup>.

Na uwagę zasługuje fakt, że św. Hieronim (347–420) w liście do Marcellina (koniec IV w.) przedstawił klasyfikację dotychczasowych poglądów na temat genezy duszy ludzkiej. Wyróżnił w nim pięć zasadniczych stanowisk. Według pierwszego dusza zstępuje na ziemię prosto z nieba (Pitagoras, platonicy). Według drugiego stanowiska dusza jest emanacją boskiej substancji, na co wskazywali stoicy, manichejczycy i pryscylianie. Trzecie stanowisko podkreśla ideę preegzystencji stworzonej duszy w boskim skarbcu (poglądy niektórych teologów). Czwarte stanowisko (biblijne) odwołuje się do stałego działania Boga, który nieustannie stwarza nowe dusze i łączy je bezpośrednio z ludzkimi ciałami (J 5,17). Według piątego stanowiska dusza powstaje na drodze dziedziczenia, nowa dusza rodzi się z duszy podobnej, analogicznie do ciała powstającego z ciała (Tertulian, Apolinary)<sup>28</sup>. Tylko czwarte stanowisko wyraża prawowierną chrześcijańską naukę o duszy.

Pogłębiona refleksja nad istotą i genezą duszy ludzkiej nierzadko prowadziła do trudnych dylematów. Stał przed nimi również św. Augustyn (354–430), zastanawiając się, jak pogodzić Ewangelię z filozofią grecką w kwestii rozumienia duszy. Przyznanie ludzkiej duszy zdolności do poznania prawd koniecznych i niezmiennych skutkowałoby przyznaniem człowiekowi statusu boskiego. W rezultacie dusza ludzka nie potrzebowałaby odkupienia dokonanego przez Chrystusa. Wobec tego dylematu biskup Hippony wolał przyjąć tezę, że dusza ludzka sama z siebie nie może poznać prawdy i dlatego potrzebuje ze strony Boga specjalnego oświecenia (koncepcja iluminizmu). Według św. Augustyna dusza jest żywą i aktywną substancją rządzącą ciałem. Ujmuje samą siebie poznawczo, potrzebuje zbawienia od Chrystusa, który udziela jej światła koniecznego do poznania prawd odwiecznych, sama z siebie nie jest w stanie tego uczynić (w odróżnieniu od poglądu Platona). Ciało jest integralnym elementem osoby ludzkiej, przez który dusza działa. Dusza jest poznawalna przez refleksję i głęboką intuicję. Jawi się ona jako podmiot najgłębszych zjawisk psychicznych, umysłowych i duchowych. Dusza posiada trzy władze: pamięć, inteligencję i wolę. Główne atrybuty duszy to niematerialność i nieśmiertelność. W kwestii pochodzenia duszy św. Augustyn odrzucał stanowisko emanatyzmu, preegzystencji dusz, traducjonizmu i generacjonizmu. Opowiadał się za koncepcją kreacjonistyczną, twierdząc, że dusza nie jest cząstką Boga wrzuconą w ludzkie ciało, lecz duchowym bytem stworzonym przez Boga, ontologiczną i osobową relacją do Boga.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Turzyński, „Antropologia trychotomiczna Orygenesusa”, 41–43; Krapiec, *Ja – człowiek*, 37. Zob. Szram, „Rola duszy”, 691–713.

<sup>28</sup> Hieronymus, *Epistola 126. Ad Marcellinum et Anapsychiam* (ŻMT 63, 166–168).

<sup>29</sup> Wenta, „Koncepcja duszy według Świętego Augustyna”, 40–46; Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 141–142.

Idąc po linii platońskiej, Nemezjusz z Emezy (IV w.) krytykował arystotelesowską koncepcję duszy jako formy ciała. Zarzucał jej zbytni materializm, który prowadzi do zakwestionowania przekonania o nieśmiertelności duszy. Każda forma ginie bowiem wraz z rozpadem całego bytu. Stąd też Nemezjusz podkreślał, że człowiek jest bytem złożonym, jest duszą w rozumieniu platońskim, która ożywia i posługuje się ciałem. Dusza stanowi substancję bezcielesną, nieśmiertelną, stworzoną przez Boga na Jego obraz, obdarzoną zdolnością poznania i wolnością woli. Jej obecność w ciele ludzkim można porównać do obecności światła w powietrzu. W ujęciu Nemezjusza człowiek jest bytem paradoksalnym, łączącym śmiertelne ciało z nieśmiertelną duszą, zmysły z rozumem oraz elementy racjonalne z irracjonalnymi<sup>30</sup>.

Święty Grzegorz z Nyssy (ok. 335–394) ujmował duszę na sposób mistyczny, inspirując się nauką Platona, Orygenesisa i Plotyna. Podkreślał, że dusza człowieka została stworzona na obraz Boga. Jest ona niematerialna, nieśmiertelna, rozumna, posiada wolną wolę oraz Bożą łaskę i zdolność do miłości. Żyjąca i myśląca dusza obdarza ciało życiową siłą, nie tylko motoryczną, ale przede wszystkim poznawczą, związaną z aktywnością umysłu. Dusza jest podstawą wyjątkowej godności bytu ludzkiego w świecie stworzonym. Człowiek łączy w sobie dwa światy: materialny i duchowy, somatyczny i psychiczny, ziemski i niebieski. Jednak sposób tego połączenia pozostaje niepoznawalny. Święty Grzegorz odrzuca preegzystencję dusz i możliwość reinkarnacji. Człowiek streszcza w sobie cały świat, jest mikrokosmosem, którym dusza rządzi na podobieństwo tego, jak Bóg włada światem. Kierując się poznaniem umysłowym, dusza dąży do moralnego doskonalenia się. Na skutek grzechu pierworodnego ciało zbuntowało się wobec duszy, a dusza odwróciła się od Boga ku umiłowaniu tego świata. Z tej racji dusza musi się oczyszczać poprzez słowo Boże, sakramenty i ascezę<sup>31</sup>.

Większość ojców Kościoła przyjmowała niemal w całości platońską, neoplatońską, stoicką i aleksandryjską naukę o duszy, wykorzystując terminologię filozofii greckiej do wyrażenia prawd chrześcijańskiego objawienia. Uczyli, że dusza jest substancjalna, duchowa, nieśmiertelna i stanowi podstawę zarówno formy człowieka, jak i ludzkiej godności. Podkreślali, że dusza jest podmiotem przyjmującym od Boga dar zbawienia, łaski, zmartwychwstania ciał i życia wiecznego. Akcentowali cechę bytowej niezależności duszy, która istnieje przez siebie (*per se*), w sobie (*in se*) i dla siebie (*propter se*), ale – pomimo tego – swoje spełnienie osiąga zawsze w Chrystusie i w całej Trójcy Świętej<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 138–139.

<sup>31</sup> Höffner, „Dusza i ciało w antropologii Grzegorza z Nyssy”, 91–95.

<sup>32</sup> Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, I, 384.

#### 4. Średniowieczne koncepcje duszy

Jednym z najważniejszych zadań średniowiecznej antropologii było określenie relacji między duszą rozumną a ciałem ożywionym, co ściśle łączyło się z kwestią dotyczącą jedności i śmiertelności człowieka. Debaty filozoficzne osiągnęły punkt kulminacyjny w XIII wieku, kiedy arystotelesowskie rozumienie duszy jako pierwszego aktu i zasady życia ciała fizycznego zaczęło rywalizować z platońsko-augustyńskim dualizmem duszy i ciała jako elementów konstytuujących byt ludzki. Do dziedzictwa starożytnej myśli chrześcijańskiej średniowieczna refleksja wniosła dar w postaci wyodrębnienia trzech istotnych aspektów duszy: osobność (*singularitas*), indywidualność (*individualitas*) i wolność wewnętrzną (*libertas sui iuris*). Dusza była wciąż przedmiotem refleksji filozoficznej i teologicznej. Jednakże Jan Duns Szkot (ok. 1266–1308) i Wilhelm Ockham (ok. 1300–1350) uczynili ją domeną wyłącznie teologii i wiary, co sprawiło, że zaczęła stopniowo znikać z pola refleksji filozoficznej, ulegając w czasach nowożytnych redukcji do aktów psychicznych i stanów świadomości<sup>33</sup>.

W hylemorficznej strukturze człowieka Awicenna (980–1037) przyznał duszy pierwszorzędną rolę. Uważał duszę za bezcielesną substancję istniejącą samodzielnie, będącą niematerialnym źródłem działania i organizacji ciała, które uznawał za medium jej wyrażania się na zewnątrz. Można określić duszę mianem doskonałości ciała, z którym pozostaje złączona. Nawiązując do myśli Arystotelesa, Awicenna twierdził, że w pierwotnym znaczeniu dusza stanowi zasadę ożywiająca wszystkie byty żyjące. Jednak dusza ludzka ma charakter bardziej subtelny. Jest właściwą formą człowieka, posiada samowiedzę i cechuje ją nieśmiertelność. Chociaż jako forma ciała ludzkiego jest substancją oddzieloną, to jednak nie zawsze istnieje w stanie aktu, lecz niekiedy w stanie możliwości. W ten sposób argumentował możliwość rozwoju duszy. W kwestii genezy duszy uważał, że jest ona bytem stworzonym przez rozumną substancję wyższą, z którą połączy się po śmierci ciała. Zdecydowanie odrzucał preegzystencję duszy, nie kwestionując przy tym jej nieśmiertelności. Za najwyższe i najważniejsze uznał rozumne władze duszy<sup>34</sup>.

Dla przedstawicieli późniejszej scholastyki (św. Albert Wielki, św. Tomasz z Akwinu) głównym źródłem myśli antropologicznej były wspomniane już w niniejszym artykule poglądy Platona, Arystotelesa, św. Augustyna, Nemejusza i Awicenny. Swoją koncepcję duszy św. Tomasz z Akwinu (1225–1274) przedstawił w traktacie *De anima* i w *Sumie teologicznej*. Przyjmując w lekko zmodyfikowanej formie arystotelesowską teorię hylemorfizmu, podkreślał, że człowiek składa się z ciała (materii) i duszy (formy). Jego zdaniem relacji łączącej te dwa komponenty ludzkiego bytu nie wolno określać dualistycznie na wzór modelu platońskiego lub neoplatońskiego. Człowiek bowiem jest złożeniem duszy i ciała (*compositum humanum*). W duszy

<sup>33</sup> Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, I, 384–385.

<sup>34</sup> Cruz Hernández, „Awicenna”, 444. Zob. Krąpiec, *Ja – człowiek*, 43–47.

dostrzegając naczelną zasadę życia, ponieważ jest ona aktem ciała. Jego zdaniem dusza jest bytem samoistnym, dzięki czemu może istnieć również po śmierci ciała, ale nie jest substancją kompletną w odniesieniu do natury człowieka<sup>35</sup>. Według Akwinaty dusza jest złożona z istoty i istnienia, nie składa się natomiast z materii i formy. Dusza posiada istnienie, które jednak nie stanowi jej istoty, istnieje w ciele, lecz nie jest wytworem materialnego ciała. Nie jest też żadną cząstką boskiego bytu, lecz została przez Boga stworzona i tchnięta w ludzkie ciało jako jego forma substancjalna<sup>36</sup>. Charakteryzuje się prostotą, samoistością, duchowością i nieśmiertelnością. Sama dusza nie jest jednak osobą ludzką. Człowiek stanowi bowiem psychofizyczną jedność. Dusza, będąc formą substancjalną ciała, jest jedyną podstawą tożsamości indywidualnego człowieka. Nie posiada żadnej konkretnej lokalizacji w ludzkim ciele, lecz jest obecna w całym ciele, we wszystkich jego częściach. W ciągu życia człowieka nieustannie organizuje ciało, porusza je oraz myśli. Wbrew poglądom Orygenesusa, Akwinata podkreśla, że połączenie duszy z ciałem nie jest przypadkowe i dlatego nie powoduje jej degradacji. Dusza jest istotnie przyporządkowana do swego ciała (*ordinata ad suum corpus*), co wyklucza możliwość reinkarnacji lub metensomatozy dusz. Istnienie duszy poza ciałem jest możliwe, ale nienaturalne i niedoskonałe. Chociaż dusza jako niekompletna substancja (*substantia incompleta*) może po śmierci człowieka istnieć bez ciała, to jednak ze swej natury wykazuje skłonność do połączenia się ze swoim ciałem, które zgodnie z objawieniem Bożym otrzyma w dniu powtórnego przyjścia Chrystusa (Sąd Ostateczny i powszechne zmartwychwstanie ciał)<sup>37</sup>.

Bulla papieża Benedykta XII (1334–1342) *Benedictus Deus* z 29 stycznia 1338 roku potwierdziła, że dusze zmarłych, które zostały już oczyszczone lub nie potrzebują oczyszczenia, nie muszą trwać w stanie pośrednim, rozumianym na wzór szeolu, ale jeszcze przed otrzymaniem swoich ciał i przed Sądem Ostatecznym będą w niebie, oglądając Boga bez pośrednictwa żadnego stworzenia<sup>38</sup>. Wypowiedź ta była reakcją na tezy papieża Jana XXII (1316–1334) wypowiedziane w serii kazań wygłoszonych pod koniec życia w katedrze w Awinionie. Nawiązując w nich do niektórych tekstów biblijnych (Mt 20,1–20; Mt 25,14–30; Kor 15,23–28) oraz wybranych homilii św. Bernarda z Clairvaux, Jan XXII nauczał, że oczyszczone dusze aż do czasu Sądu Ostatecznego i zmartwychwstania ciał nie widzą Boga bezpośrednio, a ich niepełna szczęśliwość polega na oglądaniu jedynie człowieczeństwa Chrystusa. Wieczna nagroda i pełna szczęśliwość będą udziałem duszy dopiero wtedy, gdy złączy się ze

<sup>35</sup> Enders, „Uwagi na temat znaczenia myśli średniowiecznej”, 163–164.

<sup>36</sup> Przyjmowana już wcześniej przez Akwinatę teza, że dusza sama przez się (*per se*) jest formą ludzkiego ciała została ogłoszona na Soborze w Vienne (1311–1312). Stanowiła ona odpowiedź zarówno na manichejskie poglądy katarów, jak też na błędy franciszkańskiego spirytuała Piotra Jana Olivi (1260–1298), który twierdził, że dusza rozumna łączy się z ludzkim ciałem za pośrednictwem duszy zmysłowej i wegetatywnej.

<sup>37</sup> Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 145–146.

<sup>38</sup> Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, 129.

swoim zmartwychwstałym ciałem<sup>39</sup>. Chociaż papież zdążył przed śmiercią wycofać się z tych poglądów, to jednak dla franciszkańskich zwolenników Ockhama stały się one powodem podejrzewania papieża o głoszenie herezji. W tym kontekście wypowiedź Benedykta XII stanowiła ważne nauczanie rozstrzygające tę kontrowersyjną kwestię. Sytuacja ta przyczyniła się do rozwoju nauki o czyścicu jako stanie przejściowym i o stanach definitywnych, do których zaliczono piekło i niebo<sup>40</sup>.

O ile w połowie XIII wieku głównym przedmiotem dyskusji była psychofizyczna jedność człowieka oraz związana z tym kwestia jedności czy wielości form substancjalnych, o tyle pod koniec XV stulecia ostre spory między awerroistami, szkołtystami i tomistami, toczone zwłaszcza w Padwie, dotyczyły głównie problemu duchowości i nieśmiertelności ludzkiej duszy<sup>41</sup>. W odpowiedzi na twierdzenia średniowiecznych scholastyków Marcin Luter (1483–1546) zdystansował się wobec poglądu o nieśmiertelności duszy, koncentrując się na znaczeniu Chrystusowej obietnicy zmartwychwstania ciał ludzkich<sup>42</sup>. Zakwestionował wiarę w czyściec jako pozbawioną biblijnych podstaw. W ironiczny sposób sprzeciwiał się idei przejściowego stanu dusz ludzkich. Podkreślał, wbrew ówczesnym scholastykom, że cały człowiek został przeznaczony do życia, a nie tylko jego dusza. Według Lutera dusza, która przebywając w niebie, pragnie jeszcze ciała, wydaje się śmieszna<sup>43</sup>.

Ważnym dokumentem kościelnym mającym na celu definitywne rozstrzygnięcie średniowiecznych sporów o naturę duszy jest bulla *Apostolici regiminis* ogłoszona przez papieża Leona X 19 grudnia 1519 roku na 8 sesji V Soboru Laterańskiego. Wyraża ona stanowisko Kościoła wobec renesansowych arystotelików, a szczególnie wobec poglądów włoskiego filozofa Piotra Pompanazziego (1462–1525), który głosił awerroistyczną interpretację arystotelizmu, negującą m.in. istnienie jednostkowej nieśmiertelnej duszy<sup>44</sup>. Bulla zdecydowanie odrzuca błędne poglądy awerroistów o śmiertelności duszy rozumnej i kolektywnym charakterze duszy, w której ludzie jako jednostki mieliby jedynie partycypować. Dokument ukazuje i broni patrystyczno-średniowiecznej syntezy o duszy ludzkiej przed renesansowym postulatem powrotu do hellenizmu przedchrześcijańskiego<sup>45</sup>.

<sup>39</sup> Naumowicz, „Konstytucja Benedykta XII *Benedictus Deus*”, 113–114.

<sup>40</sup> Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, 129–130.

<sup>41</sup> Świeżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, 32–34.

<sup>42</sup> Wątek zmartwychwstania umarłych twórczo rozwinęli wybitni współcześni protestanccy teologowie, m.in. Wolfhart Pannenberg (1928–2014), Oscar Cullmann (1902–1999), Karl Barth (1886–1968), Harry Kuitert (1924–2017).

<sup>43</sup> Ravasi, *Krótką historia duszy*, 226–227.

<sup>44</sup> Naumowicz, „Teologia duszy wobec współczesnych wyzwań”, 108.

<sup>45</sup> Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, 132–133.

## 5. Nowożytne ujęcia duszy

O ile w starożytności i średniowieczu dokonywano zasadniczego podziału na byty ożywione i nieożywione, o tyle w epoce nowożytnej dostrzeżono znaczenie świadomości jako istotnego kryterium klasyfikacji bytów. W tym kluczu poznawczym Kartezjusz (1596–1650) wyróżnia dodatkowo dwie grupy bytów: świadome i nieświadome. Świadomość jest czymś odrębnym od materii. Życie natomiast jest procesem czysto materialnym. W myśli Kartezjusza zarysował się mocny dualizm. Ciało podlega prawom mechanistycznym, dusza zaś utraciła ścisły związek z życiem i ciałem. W świecie istnieją dwie substancje: myśląca dusza i rozciągłe ciało. Są to oddzielne i niestyczne światy<sup>46</sup>. Kartezjusz utożsamia duszę ludzką z duchem, którego istotę stanowi myślenie. Człowiek posiada jasną i wyraźną ideę siebie jako rzeczy myślącej (*res cogitans*) i zarazem nierozciągłej. Z drugiej zaś strony, posiada ideę ciała jako rzeczy rozciągłej (*res extensa*), lecz jednocześnie niemyślącej. Według Kartezjusza dusza jest obecna w ciele, ale została do niego dołączona niejako zewnętrznie. Konkretnym miejscem jej styku z ciałem i oddziaływania na ciało jest mózg człowieka (szyszynka). Dusza ludzka całą sobą poznaje rzeczywistość i charakteryzuje się zdolnością zarówno chcenia, jak i działania, rządząc się przy tym prawami ducha. Utożsamienie duszy z duchem, a następnie ducha z myśleniem stało się powszechnym i trwałym przekonaniem w filozofii podmiotu<sup>47</sup>. Przyjmowany przez Kartezjusza pogląd jest słusznie nazywany dualizmem substancji, ponieważ zakłada, że człowiek składa się z niematerialnej substancji duszy i materialnej substancji ciała. W odróżnieniu od hylemorficznej teorii duszy, wypracowanej przez św. Tomasza z Akwinu w nawiązaniu do myśli Arystotelesa, dualizm kartezjański uznaje duszę ludzką jako zasadę wyłącznie funkcji umysłowych (intelektualnych, wolitywnych i emocjonalnych)<sup>48</sup>.

Kartezjańska koncepcja utożsamiająca „ja” z duszą ludzką została twórczo przejęta przez kolejnych filozofów nowożytnych, takich jak: Baruch Spinoza, John Locke, Gottfried Wilhelm Leibniz, Johann Gottlieb Fichte, Georg Hegel i wielu innych. Wszyscy oni, mimo zróżnicowanych stanowisk ontologicznych, uznawali tożsamość jaźni z duszą i jej zasadniczą odrębność od ciała.

Zgodnie z przyjętym monizmem Baruch Spinoza (1632–1677) zanegował dualizm ciała i duszy. Chociaż natura osoby ludzkiej nie sprowadza się do ciała, to jednak dusza ludzka nie jest formą ciała ani substancją niezależną od ciała. Fundamentem osoby jest ciało, z którym dusza jest najściślej zjednoczona. Dusza jako byt jednostkowy nie może istnieć samodzielnie, ginie wraz ze śmiercią ciała. Najwyższym

<sup>46</sup> Krąpiec, *Ja - człowiek*, 49.

<sup>47</sup> Krąpiec, *Ja - człowiek*, 50–52.

<sup>48</sup> Judycki, „Istnienie i natura duszy ludzkiej”, 168.

dążeniem duszy jest rozumienie siebie jako wiecznej cząstki boskiej istoty, z której wynika na zasadzie konieczności<sup>49</sup>.

Zdaniem Johna Locke'a (1632–1704) istnieją trzy rodzaje substancji: Bóg, dusza i ciało. Bóg jako substancja jest wieczny, niezmienny i wszechobecny, natomiast dusza i ciało powstają w czasie i przestrzeni. Człowiek jest istotą obdarzoną rozumem i zdolnością refleksji, czyli świadomością własnego „ja”. Świadomość stanowi ontyczną tożsamość osoby. Tożsamość osoby jest niezależna od tożsamości substancji (ciała i duszy), która opiera się na identyczności jej tworzywa. Podstawą tożsamości osoby ludzkiej nie jest tożsamość substancji (duszy), lecz samoświadomość i świadomość minionych doświadczeń (pamięć)<sup>50</sup>.

Według metafizyki Gottfrieda Wilhelma Leibniza (1646–1716) wszystkie ciała składają się z monad, które są zespalane przez formę substancjalną (w rzeczy nieożywione) lub przez duszę (w ciała ożywione). Monady są prostymi substancjami wyposażonymi w czucie i siłę, nie mają części, istnieją od zawsze lub zostały stworzone przez Boga, który jest ich racją ostateczną. Dusza człowieka wyraża własne ciało bezpośrednio i wyraźnie. Inne ciała – tylko pośrednio i nieklarownie. Leibniz odrzucał teorię reinkarnacji, twierdząc, że dusza na stałe zachowuje związek wyłącznie z własnym ciałem. Fundamentem tożsamości osoby – wbrew poglądom Locke'a – nie jest ani samo ciało, ani razem wzięte dusza i ciało, lecz tylko sama dusza, która nazywana jest duszą rozumną lub duchem. Chociaż ciało jest potrzebne do realizacji rozwoju ducha, to jednak nie stanowi jego istoty. Atrybutem całkowicie spontanicznego ducha jest nieśmiertelność, która wynika wprost z jego prostoty (braku podziału na części). Z konieczności duch charakteryzuje się niepodzielnością, brakiem rozciągłości i niematerialnością. Nieśmiertelność ducha wynika także z jego niezawisłości, która sprawia, że nie podlega on wpływowi żadnych zewnętrznych czynników. Raz stworzony duch trwa wiecznie. Tylko Bóg mógłby pozbawić go istnienia, ale nie może tego zrobić, gdyż byłoby to sprzeczne z pierwotnie ustalonym przez Boga porządkiem rzeczy, uznanym za najlepszy<sup>51</sup>.

Immanuel Kant (1724–1804) zajął stanowisko agnostyczne w odniesieniu do istnienia duszy ludzkiej. W *Krytyce czystego rozumu* omówił cztery paralogizmy, czyli błędne rozumowania mające na celu udowodnienie istnienia duszy jako substancji niematerialnej. Owe paralogizmy prowadzą do następujących wniosków: dusza jest substancją, jest czymś prostym, jest jednością, a nie wielością oraz pozostaje w relacji do przedmiotów w przestrzeni. Kant twierdzi, że nie posiadamy żadnej wiedzy naocznej na temat duszy jako niematerialnej substancji<sup>52</sup>. Za pomocą spekulatywnego rozumu nie możemy poznać istnienia trwałej i prostej duszy czy istnienia Boga, ale idee duszy

49 Gut, *Leibniz*, 181–182.

50 Gut, *Leibniz*, 186–188.

51 Gut, *Leibniz*, 200–211.

52 Judycki, „Istnienie i natura duszy ludzkiej”, 155–156.



i Boga są wolne od logicznej sprzeczności. Nie są terminami bezsensownymi, jednak poznanie metafizyczne ma charakter jedynie pozorny. Prawdy o istnieniu niematerialnej duszy, o istnieniu wolnej woli oraz o istnieniu Boga nie opierają się na racjonalnych argumentach, lecz zostają przesunięte do sfery wiary. W rezultacie tego zabiegu metafizyka nie może sobie rościć prawa do bycia nauką. Odpowiadając na zarzuty Kanta, należy podkreślić, że dysponujemy pewnym rodzajem naoczności w odniesieniu do podmiotu (duszy). Jest nim osiągnana w doświadczeniu wewnętrznym tzw. naoczność intelektualna, na podstawie której stwierdzamy, że człowiek jest podmiotem różnych zmieniających się stanów, czynności i procesów, ludzkim „ja”, którego nie da się zredukować do żadnego ze zmieniających się składników strumienia świadomości<sup>53</sup>.

W skonstruowanym systemie monizmu spiritualistycznego Georg Hegel (1770–1831) utożsamiał rzeczywistość z Absolutnym Duchem (nazywanym Absolutem, Ideą, a niekiedy także Bogiem), który w dynamicznym procesie rozwoju różnicuje się i przechodzi przez trzy fazy. Pierwsza faza rozwoju to Absolut jako idea w sobie (idea logiczna). Druga faza obejmuje Absolut jako ideę poza sobą (Przyroda). I wreszcie trzecia faza dotyczy Absolutu jako idei w sobie i dla siebie (Ducha). Idea w sobie przejawia się jako byt, Idea poza sobą manifestuje się jako rzeczywistość fizyczna i organiczna, Idea w sobie i dla siebie oznacza Ducha subiektywnego, Ducha obiektywnego i Ducha absolutnego. Duch subiektywny wyraża się jako dusza, świadomość i umysł, podczas gdy Duch obiektywny występuje jako prawo, moralność i etyka. Duch absolutny powraca zaś do siebie samego jako sztuka, religia i filozofia<sup>54</sup>. Według Hegła dusza ludzka nie jest niematerialną formą ciała, lecz oznacza ogólną niematerialność natury. Zanurza się i roztopia w nieskończonym boskim duchu, stanowiąc jakby epifanię i poświadczenie Ducha absolutnego jako najwyższej idei, doskonałego rozumu i pełni świadomości. Celem więc duszy ludzkiej jest stać się absolutnym duchem, czyli zjednoczyć ludzką naturę z naturą boską aż do całkowitego ich substancjalnego utożsamienia<sup>55</sup>.

Po wyrafinowanym systemie idealistycznym Hegła na filozoficzną scenę wkroczył materializm dialektyczny Karola Marksa (1818–1883), który radykalnie odniósł heglowski schemat dynamiki ducha do rzeczywistości materialnej uznawanej za jedyny prawdziwy byt. W konsekwencji przyjął, że wszelkie elementy strukturalne w człowieku należy interpretować w świetle tezy o dynamicznie rozwijającej się materii. Zjawiska duchowe (świadomość, myślenie) stanowią jedynie wyższe jakościowo szczeble w rozwoju materii i są zarazem wytworem procesów społecznych. Ludzka świadomość (specyficzna samoświadomość) jest zawsze czymś wtórnym wobec materii. Człowiek w swej istocie pozostaje całokształtem stosunków społecznych, a jego osobowość jest ich funkcją. Religijna koncepcja nieśmiertelnej duszy,

<sup>53</sup> Judycki, „Istnienie i natura duszy ludzkiej”, 160–161.

<sup>54</sup> Stróżewski, *Ontologia*, 243–244.

<sup>55</sup> Ravasi, *Krótką historia duszy*, 247–249.

przeznaczonej do szczęśliwego życia w niebie, stanowi – zdaniem Marksa – szkodliwy czynnik alienacji człowieka. Dusza jako przestarzała i złudna idea musi zostać wyeliminowana, ponieważ utwierdza ludzi w cierpliwym znoszeniu niesprawiedliwości społecznej na ziemi oraz hamuje ich słuszne rewolucyjne ambicje<sup>56</sup>.

Od XIX wieku pojawia się tendencja do psychologizacji pojęcia ducha i do zamiennego używania go z takimi terminami, jak: samoświadomość, psychika, rozum, inteligencja. Powszechnie już dziś stosowany termin „jaźń” został wprowadzony do polskiego słownictwa psychologicznego i filozoficznego przez Bronisława Trentowskiego (1808–1869). Polemizując z poglądami Kartezjusza, Leibniza, Hegla i Fichtego, którzy utożsamiali jaźń wyłącznie z duszą, świadomością lub duchem, Trentowski zaproponował własną koncepcję jaźni jako boskiego pierwiastka w człowieku, transcendentnej „różnojedni” ciała i duszy. Neologizmem tym określał specyficzną syntezę opozycyjnych członów, która nie znosiła ich różnicy. Przecistawiając się idealistyczno-spirytualistycznym koncepcjom jaźni, Trentowski dokonał rewaloryzacji jej empirycznego wymiaru, doceniając również zmysłową naturę człowieka<sup>57</sup>. W przeciwieństwie do poglądów Trentowskiego, inny polski uczony Wincenty Lutosławski (1863–1954) rozwinął skrajnie dualistyczną koncepcję człowieka, nawiązując do tradycji platońskiej, romantycznej i spirytualistycznej. W związku z tym przyjął poglądy o samoistności, nieśmiertelności, preegzystencji oraz reinkarnacji dusz. Uważał, że dusza nie jest czystą idealną abstrakcją, lecz stanowi jakiegoś witalne centrum obecne w świecie. Na bazie błędnej (subiektywistycznej) interpretacji Biblii próbował udowodnić palingenezę oraz sugerował, że każda indywidualna dusza ma konkretne znamię narodowe i wyznaczone historyczne posłannictwo<sup>58</sup>.

Nawet dość pobieżny przegląd wyżej zaprezentowanych poglądów filozoficznych pozwala stwierdzić, że w czasach nowożytnych dokonał się charakterystyczny zwrot myślowy: od rozumienia duszy jako substancji duchowej do ujmowania jej jako świadomości. Wraz z pojawieniem się w XIX wieku filozoficznego pozytywizmu – opartego na scjentyzmie, empiryzmie i fenomenalizmie oraz redukującego filozofię do syntezy wyników nauk przyrodniczych – myślenie metafizyczne i transcendentno-refleksyjne radykalnie straciło na znaczeniu i zostało praktycznie wyparte<sup>59</sup>. Zgodnie z ogłoszoną przez Auguste’a Comte’a (1798–1857) „pozytywną” epoką gansnących fantazji religijnych, pojęcie duszy było przeważnie redukowane do treści świadomości lub odsyłane do lamusa filozoficzno-teologicznych przesądów.

<sup>56</sup> Ravasi, *Krótką historia duszy*, 254–256.

<sup>57</sup> Starzyńska-Kościszko, „Teoria jaźni Bronisława F. Trentowskiego”, 88.

<sup>58</sup> Bartnik, *Misterium człowieka*, 280.

<sup>59</sup> Więcej na temat paradygmatu pozytywistycznego zob. Jastrzębski, „The Self as the Spiritual Subject”, 791–805.

## 6. Współczesne ujęcia duszy

Śledząc historię europejskiej filozofii, łatwo zauważyć, że od czasu Kartezjusza tradycyjne pojęcie duszy zaczęło stopniowo ustępować miejsca różnym koncepcjom jaźni: od metafizycznych (Leibniz) poprzez idealistyczne (Hegel, Fichte), funkcjonalistyczne (David Hume, John Stuart Mill), fenomenologiczne (Edmund Husserl, Roman Ingarden, Maurice Merleau-Ponty), egzystencjalistyczne (Jean-Paul Sartre, Søren Kierkegaard), aksjologiczne (Józef Tischner) aż do psychologicznych (Zygmunt Freud, Carl Jung, Allport)<sup>60</sup>. Termin „ja” (*ego*), wprowadzony do psychologii przez Williama Jamesa (1842–1910), początkowo oznaczał całość wiedzy człowieka o sobie samym w aspekcie duchowym, materialnym i społecznym. Z czasem w literaturze przedmiotu pojawiło się rozróżnienie na „ja” realne (samoopis aktualnego stanu jednostki) oraz „ja” idealne (opis stanu, do którego jednostka dąży). O ile w tradycyjnej psychologii racjonalnej (do końca XIX w.) przez duszę rozumiano psychikę lub podmiot wszelkich zjawisk psychicznych w człowieku, o tyle we współczesnej psychologii zasadniczo unika się stosowania terminu „dusza” ze względu na wielowiekowe obciążenie tej nazwy znaczeniem metafizycznym. Wyodrębnienie się psychologii jako autonomicznej dyscypliny naukowej<sup>61</sup> w konsekwencji pociągnęło za sobą rezygnację z aparatury terminologiczno-pojęciowej oraz metod stosowanych w filozofii.

Metafizyczną refleksję dotyczącą problemu „ja” w strukturze bytu ludzkiego podjęli w XX wieku niektórzy neotomiści. Rozróżniając jednostkę i osobę, Jacques Maritain (1882–1973) podkreślał, że człowiek, będący jako jednostka egzemplarzem gatunku ludzkiego, jest jednocześnie osobą dzięki temu, że konstytuuje go wewnętrzno-duchowe „ja”. Mieczysław Albert Krąpiec (1921–2008) twierdził natomiast, że człowiek poznaje swoją jaźń zarówno w ramach bezpośredniego wewnętrznego doświadczenia, jak i poprzez filozoficzną analizę aktów tego, co „moje”<sup>62</sup>. Świadome i obecne „ja” stanowi podmiot spełniający owe akty. Chociaż na polu filozofii współczesnej pojawiła się zdecydowana krytyka pojęcia „ja” w sensie substancjalnego rdzenia człowieka, dokonana m.in. przez Ludwiga Wittgensteina (1889–1951) i Gilberta Ryle’a (1900–1976), to jednak nie zabrakło przy tym zwolenników rehabilitacji pojęcia „ja”, którego nie można sprowadzać wyłącznie do ludzkiego ciała, lecz trzeba odnosić do całej osoby ludzkiej, na co zwracał uwagę Peter Frederick Strawson (1919–2006)<sup>63</sup>.

W ramach różnych odmian personalizmów<sup>64</sup> pojęcie ducha (duszy) bywa zastępowane pojęciem osoby (*persona*). W koncepcjach tych osoba często nie jest już

<sup>60</sup> Zob. Miczyński, „Ważniejsze ujęcia jaźni”, 205–210; Kobierzycki, *Jaźń i tożsamość*.

<sup>61</sup> Za symboliczną datę rozejsia się psychologii i filozofii przyjmuje się rok 1879, w którym Wilhelm Wundt (1832–1920) założył pierwsze laboratorium psychologiczne na uniwersytecie w Lipsku.

<sup>62</sup> Robaczewski, „Ja. W filozofii klasycznej”, 626.

<sup>63</sup> Judycki, „Ja. W filozofii nowożytnej”, 629.

<sup>64</sup> Zob. Kowalczyk, *Nurty personalizmu*.

określana mianem substancji lub samoświadomości, lecz nazywana bytem zorientowanym na wartości lub nosicielem wartości, które realizuje poprzez swe wolne czyny i decyzje. Przejście od pojęcia ducha jako substancji myślącej do osoby rozumianej jako nosiciela wartości widoczne jest w dziełach Maxa Schelera (1874–1928)<sup>65</sup>. Jego zdaniem różnica zachodząca między człowiekiem a zwierzęciem nie polega jedynie na stopniu ich rozwoju, lecz na tym, że człowiek posiada ducha, którego nie da się sprowadzić do poziomu biologicznego. Duch ludzki, znajdujący się w osobowym centrum działania i niemogący się substancjalnie upodmiotowić, pozwala człowiekowi przeciwstawić się zarówno światu zewnętrznemu, jak i sobie samemu. Sprawia, że człowiek jest istotą zdolną do transcendencji siebie samego i świata przedmiotów. Duch ludzki, choć sam z siebie bezsilny, uzyskuje jednak siłę dzięki możliwości wypowiedzania „nie”. Buduje w człowieku piramidę aksjologiczną według zasady odwrotnej proporcjonalności wartości i mocy<sup>66</sup>.

W swojej personalistycznej antropologii Karol Wojtyła (1920–2005) ukazał człowieka jako osobę, czyli jako konkretne „ja”, które jest podmiotem obdarzonym rozumem i wolą, co wyróżnia go spośród wszystkich bytów ziemskich. Jako osoba człowiek jest bytem dynamicznym, zdolnym do wyrażenia samego siebie w świadomym, rozumnym i wolnym czynie. Osobowe „ja” ujawnia swoją realną sprawczość w dokonanych czynach. Dzięki wolności osoba ma zdolność samostanowienia, a dzięki odniesieniu do prawdy i dobra ma zdolność działania moralnego. Człowiek jest bytem materialno-duchowym, przy czym psychika nie jest synonimem duszy. Osoba ludzka jest jednością duszy i ciała. Związek zachodzący między nimi ma jednak charakter pozadoświadczalny i transfenomenalny. Integracja wymiaru cielesnego i psychicznego możliwa jest na podstawie transcendencji osoby. Dusza stanowi zaś zasadę zarówno integracji, jak i transcendencji osoby ludzkiej, co potwierdza doświadczenie człowieka w czynie<sup>67</sup>.

Obecnie pojawienie się neuronauk (wpieranych przez badania nad sztuczną inteligencją) stanowi niewątpliwie duże wyzwanie dla chrześcijańskiej wizji natury ludzkiej. Zdaniem Włodzisława Ducha (ur. 1954) wywodzące się ze starożytności pojęcie duszy tylko pozornie wyjaśniało różnicę między ciałem żywym a martwym. Nie istnieje bowiem żadna duchowa zasada, która ożywiałaby ciało ludzkie, ponieważ – podobnie jak w przypadku wszystkich zwierząt – jest ono ożywiane wyłącznie przez procesy fizjologiczne. W świetle nauk kognitywnych teologiczne twierdzenia o istnieniu w człowieku rozumnej duszy odpowiedzialnej za podejmowanie decyzji (szczególnie moralnych) nie wytrzymują współczesnej krytyki. Badania naukowe potwierdzają, że podejmowanie decyzji jest jedną z licznych funkcji mózgu.

<sup>65</sup> Judycki, „Kantowska teoria umysłu”, 51.

<sup>66</sup> Krąpiec, *Ja - człowiek*, 111–117.

<sup>67</sup> Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, 240; Słomka, *Who is Man? The Anthropology of Karol Wojtyła*, 48–49; Mruszczyk, *Człowiek w „antropologii adekwatnej”*, 184–189. Zob. Gudaniec, „Karol Wojtyła’s Concept”, 733–750.

Wiele procesów fizycznych zachodzących w mózgu można obecnie monitorować, stosując metody neuroobrazowania. Wyjaśnienie zaburzeń mechanizmów podejmowania decyzji wymaga połączenia ze sobą różnych typów wiedzy naukowej (od genetyki przez biologię molekularną aż do synchronizacji neuronów w dużych obszarach). W związku z tym teoria duszy (filozoficzna lub teologiczna) jest całkowicie bezużyteczna w procesie eksplanacji badanych zjawisk. Pełne zrozumienie budowy ludzkiego organizmu oraz funkcjonowania jego psychiki jest możliwe wyłącznie w perspektywie ewolucyjnej<sup>68</sup>. Chociaż materialistyczne podejście we współczesnych neuronaukach jest zdecydowanie dominujące, to jednak nie można pominąć faktu, że w ich obrębie toczy się dziś ożywiona dyskusja na temat duszy oraz natury umysłu. Dochodzą w niej do głosu także neuronaukowcy o poglądach niematerialistycznych (m.in. Mario Beauregard – ur. 1962), którzy podejmują próbę uzasadnienia tezy o nieredukowalności świadomości i umysłu do mózgu<sup>69</sup>.

We współczesnej analitycznej filozofii umysłu (*philosophy of mind*) pojawiły się cztery zasadnicze fizykalistyczne (materialistyczne) stanowiska odnośnie do problemu relacji umysł – ciało (*mind-body*). Behawiorystyczna teoria identyczności, reprezentowana przez Johna Smarta (1920–2012), Ullina Place’a (1924–2000), Wilfrida Sellarsa (1912–1989), radykalnie redukuje zdarzenia duchowe do zdarzeń fizycznych, czyli do aktywności neuronów w różnych częściach mózgu. Eliminatywizm, propagowany głównie przez Paula Feyerabenda (1924–1994), Willarda Van Ormana Quine’a (1908–2000) i Paula Churchlanda (ur. 1942), postuluje usunięcie pojęcia duszy z badań naukowych, podobnie jak wyeliminowano z biologii pojęcie *élan vital*. Neutralny monizm, głoszony m.in. przez Bertranda Russella (1872–1970) i Davida Chalmersa (ur. 1966), podkreśla, że stany neuronalne i stany duchowe stanowią dwa aspekty trzeciej nieznannej rzeczywistości. Wreszcie nieredukcyjny fizykalizm (emergentyzm), rozwijany m.in. przez Donalda Davidsona (1917–2003) i Hilarego Putnama (1926–2016), a także akceptowany przez wielu współczesnych neurologów, wysuwa hipotezę, że stany duchowe są fizykalnymi stanami *sui generis*. Ich natury i przyczyn badacze nie zdołali jeszcze naukowo poznać<sup>70</sup>.

Osobliwe stanowisko, określane mianem naturalizmu biologicznego, zajmuje John Searle (ur. 1932). Radykalnie odrzucając konkurencyjne teorie (dualizmu własności, materializmu, funkcjonalizmu, komputacjonizmu czy behawioryzmu), uznaje on umysł za zjawisko czysto biologiczne. Podkreśla, że świadomość jako cecha wyższego rzędu jest wyłącznie efektem procesów mózgowych, które mogą zostać całkowicie wyjaśnione przy zastosowaniu badań neurologicznych<sup>71</sup>. Chociaż w ramach filozofii umysłu dominują obecnie ujęcia materialistyczno-monistyczne,

<sup>68</sup> Duch, „Neuronauki i natura ludzka”, 95–97.

<sup>69</sup> Zob. O’Leary, Beauregard, *Duchowy Mózg. Neuronaukowa argumentacja za istnieniem duszy*; Wąsek, „Neuronauki w poszukiwaniu duszy”, 157–173.

<sup>70</sup> Bremer, „Pojęcie duszy w naukach kognitywnych”, 47–48.

<sup>71</sup> Coreth, *Filozofia XX wieku*, 222. Zob. Miłkowski – Poczobut, *Analityczna metafizyka umysłu*.

to jednak w nurcie współczesnej filozofii chrześcijańskiej wybrzmiewa stanowisko dualistyczne, które reprezentują m.in. Richard Swinburne (ur. 1934), Alvin Plantinga (ur. 1932), John Hick (1922–2012), James Porter Moreland (ur. 1948). Niemalę poruszenie wywołała wysunięta przez noblistę Johna Ecclesa (1903–1997) i Karla Poppera (1902–1994) hipoteza niematerialnych „psychonów”<sup>72</sup>, które występują w obrębie sieci układu nerwowego, nie będąc ani materią, ani energią. Połączone ze sobą „psychony” jako elementarne jednostki świadomości miałyby stanowić niematerialną jaźń (duszę), która świadomie oddziałuje na struktury synaptyczne mózgu<sup>73</sup>. Według tej hipotezy, wykorzystującej osiągnięcia fizyki kwantowej, mózg człowieka nie jest generatorem relatywnie autonomicznej świadomości, lecz raczej jej „odbiornikiem”. Wyrażona przez wspomnianych uczonych apologia dualizmu, połączona z mocną krytyką materializmu, nie oznacza jednak automatycznie przyjęcia poglądu o istnieniu niematerialnej duszy ludzkiej.

Od ponad dwóch dekad w kręgach filozofów analitycznych wzrasta zainteresowanie różnymi wersjami panpsychizmu, który *in sensu largo* jest poglądem metafizycznym przypisującym całej materii lub jej części na poziomie fundamentalnym przynajmniej potencjalnie charakter psychiczny<sup>74</sup>. Rozwijana obecnie przez Galea Strawsona (ur. 1952) mocna wersja fizykalistycznego panpsychizmu (opartego na radykalnym empiryzmie) uznaje własności umysłowe za pierwotne, fundamentalne, nieredukowalne i zarazem naturalne (fizyczne) składniki świata. Przyjmuje tezę, że świadomość (zwana doświadczeniem lub doświadczeniowością) stanowi realne fundamentalne tworzywo rzeczywistości, czyli jest budulcem wszystkich istniejących przedmiotów. Mniej radykalna wersja panpsychizmu (zwana panprotopsychizmem) twierdzi, że fundamentalne tworzywo świata nie jest z natury mentalne, lecz jednie posiada wewnętrzną dyspozycję (potencjalność), by prowadzić do powstania tego, co umysłowe (doświadczeniowe), przynajmniej w ramach pewnych konfiguracji. Z tej racji owo tworzywo rzeczywistości można określić mianem „protomentalnego”. Stanowisko to, reprezentowane głównie przez Thomasa Nagela (ur. 1937) i Philipa Goffa (ur. 1978), jest krytkowane przez Strawsona za zbyt słabe przeciwstawianie się radykalnej emergencji<sup>75</sup>. Przeciwnicy współczesnego panpsychizmu wskazują m.in. na problematyczność zarówno statusu protowłasności, jak i idei potencjalności natury oraz na niewystarczającą siłę argumentacyjną tego stanowiska w dyskusji z tezami naturalistycznego i redukcjonistycznego fizykalizmu<sup>76</sup>.

W kontekście materialistycznych (naturalistycznych) wizji człowieka, redukujących jego świadomość wyłącznie do aktywności mózgu, Stanisław Judycki (ur. 1954) zaproponował metafizyczną koncepcję duszy ludzkiej. Jest ona „siłą konfigurującą lub

72 Zob. Popper – Eccles, *The Self and Its Brain*.

73 Bremer, *Jak to jest być świadomym*, 264–265.

74 Jarocki, „Miejsce panpsychizmu”, 51.

75 Strawson, „Fizykalistyczny panpsychizm”, 199–204;

76 Dombrowski, „Panpsychizm a emergentyzm”, 143–147.

siłą formującą różne procesy biologiczne i mentalne do postaci jedności organizmu, wyposażonego w zdolność do świadomego myślenia<sup>77</sup>. Siła ta umożliwia człowiekowi wytwarzanie wielu treści zarówno naukowych, jak i należących do poznania potocznego. Judycki utożsamia duszę z ludzkim „ja”, które różni się od strumienia przeżyć świadomych. Nasze „ja” nie jest elementem zewnętrznym wobec ludzkiego bytu, lecz stanowi jego rdzeń. W doświadczeniu wewnętrznym człowiek odkrywa, że jego „ja” (tożsame z duszą) trwa mimo upływu czasu. Jest ono pozaprzestrzenne i pozaczasowe. W konsekwencji dusza jest bytem niematerialnym i prostym, pozbawionym jakichkolwiek części. W związku z tym nie może ulec rozpadowi. Prostota duszy ludzkiej stanowi uzasadnienie jej nieśmiertelności. Na tej podstawie można twierdzić, że ludzka dusza (nasze „ja”) jest duchową substancją w rozumieniu filozoficznym. W rezultacie jest ona niematerialna i nieśmiertelna<sup>78</sup>. Trzeba przy tym pamiętać, że bez przyjęcia tezy o istnieniu osobowego Boga, pozostającego w relacjach z innymi osobami, niezwykle trudno jest filozoficznie określić rodzaj i cel pośmiertnego istnienia niematerialnych dusz ludzkich<sup>79</sup>. Zaproponowane również przez Judyckiego argumenty za istnieniem duszy (modalny, z plastyczności umysłu, z niemożności mechanistycznej interpretacji treści mentalnych, z istnienia wiedzy koniecznej, z jedności świadomości oraz z niemożliwości redukcji własności mentalnych)<sup>80</sup> stanowią cenną próbę uzasadnienia stanowiska dualizmu antropologicznego w ramach dyskusji na polu filozofii umysłu.

## 7. Reinterpretacje duszy we współczesnej teologii katolickiej

Orzeczenia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła wyznaczają istotne punkty graniczne w teologicznej antropologii strukturalnej<sup>81</sup>. Nie zyskują one rangi dogmatów, lecz stanowią ważne wypowiedzi, których stopień pewności teologicznej musi być określany przy uwzględnieniu kontekstu historyczno-doktrynalnego, w jakim dany dokument został ogłoszony. Chociaż Sobór w Vienne (1311–1312) użył w wypowiedziach antropologicznych terminologii zaczerpniętej z filozofii tomistycznej, to jednak nie można tego faktu traktować jako dogmatyzacji teorii hylemorfizmu, lecz jedynie jako potwierdzenie prawdy wiary, że człowiek jest ścisłą jednością dwóch elementów: duszy i ciała (*corpore et anima unus*). Takie podejście hermeneutyczne otwiera drogę do poszukiwania nowych ujęć teologicznych, przy jednoczesnym

<sup>77</sup> Judycki, „Istnienie i natura duszy ludzkiej”, 124.

<sup>78</sup> Judycki, „Niematerialna dusza”, 19–20; Judycki, „Istnienie i natura duszy ludzkiej”, 162–164.

<sup>79</sup> Judycki, „Istnienie i natura duszy ludzkiej”, 125–126.

<sup>80</sup> Judycki, „Istnienie i natura duszy ludzkiej”, 133–135.

<sup>81</sup> Synteza nauczania *Magisterium Ecclesiae* o duszy: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 362–368. Zob. też *Breviarium fidei, passim*.

wykluczeniu monizmu materialistycznego i spirytualistycznego, skrajnego dualizmu, teorii „duszy wspólnej” oraz innych błędnych teorii<sup>82</sup>.

W XX wieku na gruncie teologii systematycznej nie zabrakło wybitnych umyśłów, które podjęły wysiłek reinterpretacji tradycyjnej koncepcji duszy ludzkiej w kontekście nowych wyzwań naukowych, kulturowych i społecznych. Do bardziej oryginalnych ujęć duszy można zaliczyć poglądy Pierre’a Teilharda de Chardin, Adolfa Haasa, Romano Guardiniego, Karla Rahnera, Ladisłausa Borosa, Josepha Ratzingera i Czesława Stanisława Bartnika.

Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) koncepcję duszy oparł na ewolucyjnej i fenomenologicznej wizji kosmosu. Jego zdaniem Bóg Stwórca spowodował zaistnienie duszy ludzkiej, posługując się przyczynami wtórnymi. Francuski jezuita wskazywał na transformującą moc Boga i genetyczne związki duszy z materią świata. Wbrew tendencjom manichejskim doceniał znaczenie materii, podkreślając, że kryje ona w sobie niewyobrażalną możliwość wyprowadzenia z siebie ludzkiej duszy. Dzieje się to na drodze uniwersalnej ewolucji kosmicznej, w ramach której w ciągu niewyobrażalnie długiego okresu czasu pojawiają się coraz bardziej złożone formy życia. Dusza ludzka, której naturę stanowi świadomość refleksyjna, wyłania się na zasadzie procesu przekształcania z psychizmu zwierzęcego, lecz jednocześnie go przekracza. Stanowi bowiem następczy fenomen, należący już do nowego, wyższego porządku zjawisk. Fakt związku i zarazem przekraczania psychizmu zwierzęcego przez ludzką duszę pozwala uznać jej relatywną transcendencję. W ujęciu Teilharda nieśmiertelność duszy wiąże się ściśle z nieodwracalnością biegu ewolucji, która zmierza wyłącznie w kierunku wyższym, ku zjednoczeniu wszystkiego w Bogu jako punkcie Omega. Pęd ewolucyjny niesie duszę ludzką ku coraz wyższej świadomości i wypełnieniu jej doskonałości w Bogu<sup>83</sup>.

Broniąc Teilharda przed zarzutem panpsychizmu, niemiecki jezuita Adolf Haas (1914–1982) podkreślał, że zasadniczym powodem niezrozumienia ewolucyjnej koncepcji duszy ludzkiej zaproponowanej przez Teilharda jest aplikacja statycznego języka tradycyjnej filozofii do dynamicznego języka teorii ewolucji. Haas, wpisując teologiczną refleksję w paradygmat ewolucyjny, podkreślał, że dusza ludzka jest nowym bytem, przerastającym czysto biologiczne uwarunkowania i wyjaśnienia. Kosmiczna ewolucja jest rezultatem wszechogarniającego planu Boga, który jako idea Boża realizuje się stopniowo w rozwoju. Biorą w nim udział również stworzenia, które działają na podstawie udzielonej im przez Stwórcę mocy. Plan Boży jest osią ewolucji zmierzającej do rekapitulacji całej rzeczywistości w Bogu. Proces rozwoju charakteryzuje się ciągłością i nieciągłością, które nie stoją ze sobą w sprzeczności, lecz stanowią ściśle zjednoczone bieguny. Pojawiające się w długim procesie ewolucji

<sup>82</sup> Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, I, 395–398.

<sup>83</sup> Wojciechowski, „Teilhardowska koncepcja transcendencji duszy ludzkiej”, 221–227.



istotowo nowe elementy (życie i duch) nie dają się wyprowadzić z samego tylko procesu rozwoju, lecz są uwarunkowane Bożą osią ewolucji<sup>84</sup>.

Niemiecki teolog pochodzenia włoskiego – Romano Guardini (1885–1968) rozwinął nurt zwany „filozofią przeciwieństw”. Uznawał duszę ludzką za stworzoną przez Boga substancję duchową, nieredukowalną do ciała, chociaż w swoim byciu zależną od niego. Jako forma substancjalna dusza stanowi pryncypium ciała, ponieważ jednoczy je i uzdalnia do działania<sup>85</sup>. W rezultacie ciało i dusza nie są ani oddzielone, ani identyczne, lecz tworzą przedziwną strukturę przeciwieństw. Nie generuje ona sprzeczności, ale buduje wspaniałą i różnorodną jedność. Dusza i ciało są dwoma biegunami tej samej jedności. Wpływ duszy na ciało sprawia, że można ją nazwać „życiodajną siłą”<sup>86</sup>. Według Guardiniego dusza nie jest ograniczona przez świat, przez wspólnotę ludzką ani przez żadne inne immanentne czynniki. Cechuje ją bezpośrednia relacja z Bogiem, intensywne dążenie ku Niemu oraz zdolność prowadzenia dialogu ze Stwórcą. Szczególny wyraz ludzkiej jedności duchowo-cieleśnej uwidacznia się w gestach liturgicznych. Ścisły związek duszy i ciała ma charakter symboliczny. Ciało jest realnym symbolem duszy. Człowiek wyraża się na zewnątrz poprzez ciało, ale także doświadcza wrażeń z zewnątrz za pośrednictwem swojego ciała. Jest to relacja ekspresji i impresji. Jedność duszy i ciała stanowi podstawę wszelkiej komunikacji człowieka ze światem. Odrzucając skrajny dualizm, niemiecki teolog twierdzi, że dusza jest otwarta jednocześnie na Boga i na ciało. Kształtuje ciało i wyraża się poprzez ciało. Stąd też nie istnieją wyłącznie duchowe akty człowieka. Wszystko co czyni pozostaje zawsze ludzkie, to znaczy cieleśno-duchowe. „Filozofia przeciwieństw” Guardiniego prezentuje w oryginalny sposób odnowione ujęcie scholastycznego aksjomatu *anima forma corporis*<sup>87</sup>.

Inny niemiecki teolog – Karl Rahner (1904–1984) przyjął tezę, że Bóg jest transcendentnym podłożem dynamicznego świata, a nie kategorialną przyczyną pośród innych przyczyn. Dusza ludzka wywodzi się ostatecznie od Boga, powstaje jednak podczas aktywnej autotranscendencji materii. Zdaniem Rahnera materia ewoluuje ku duchowi mocą dynamizmu udzielonego przez Stwórcę, a nie dzięki własnym immanentnym siłom. U podstaw rozwoju bytu skończonego stoi Byt Nieskończony, który działa nie z zewnątrz na zasadzie prostej interwencji, lecz od wewnątrz bytu, prowadząc go do uzyskania nowej jakości. Bóg jest transcendentnym fundamentem wszelkiego rozwoju, ruchu i zmiany. Chociaż duch i materia są istotowo różne, to jednak nie są radykalnie antytetyczne. Rahner przyjmuje substancjalną jedność człowieka. Wyjaśnia przy tym, że dusza i ciało nie są składnikami, które istniały wcześniej oddzielnie, a następnie zostały złączone, tworząc ich prostą sumę. Skoro

<sup>84</sup> Wojciechowski, „Teilhardowska koncepcja transcendencji duszy ludzkiej”, 232–234.

<sup>85</sup> Gózdź, „Ciało i dusza”, 186.

<sup>86</sup> Gózdź, „Ciało i dusza”, 187.

<sup>87</sup> Gózdź, „Ciało i dusza”, 190–191.

materia – zdaniem Rahnera – jest „zamrożonym” duchem, to ów duch nie tyle powstaje z materii, ile raczej się z niej uwalnia. Takie ujęcie nie jest jednak równoznaczne z tradycyjnym nauczaniem o stworzeniu przez Boga duszy z nicości podmiotu (*ex nihilo subiecti*)<sup>88</sup>. Sugestia Rahnera, że rodzice – w jakiejś mierze – mogą być „przyczyną” również duszy zrodzonego przez nich człowieka, może być przyjęta tylko pod warunkiem, że moc włana przez Boga staje się immanentna w działaniu rodziców, przy czym nie jest ona elementem konstytutywnym ich bytu<sup>89</sup>. Po śmierci człowieka dusza nie staje się odrębnym bytem, lecz pozostaje formą substancjalną ożywiająca materię pierwszą, z którą musi być koniecznie związana. Śmierć zatem nie jest prostym oddzieleniem duszy od ciała, lecz otwarciem się na materię kosmiczną<sup>90</sup>.

Oryginalną i zarazem kontrowersyjną koncepcję antropologiczno-eschatologiczną wypracował szwajcarski teolog pochodzenia węgierskiego Ladislaus Boros (1927–1981). Według niego śmierć człowieka jest szczytowym punktem w procesie formowania się świadomości i wolności, które konstytuują każdy akt ludzki. W momencie śmierci człowiek osiąga dojrzałość osobową, która pozwala mu podjąć ostateczną decyzję dotyczącą sensu jego eschatologicznego bytowania. W sposób w pełni świadomy i wolny człowiek definitywnie akceptuje lub odrzuca Boga, co skutkuje dla niego określonym losem eschatologicznym. Postrzegana w perspektywie chrystologicznej śmierć stanowi przede wszystkim spotkanie ze zmartwychwstałym Panem, które jest warunkiem i przyczyną osiągnięcia przez człowieka ostatecznej nieśmiertelności zarówno w wymiarze duchowym, jak i cielesnym (zmartwychwstanie w śmierci).<sup>91</sup> Chociaż hipoteza Borosa wywołała dużą falę krytyki, to jednak poruszyła niezwykle ważną kwestię definitywnego charakteru wyroku eschatologicznego jako skutku wyborów dokonywanych przez człowieka w ramach jego skończonej wolności.

Joseph Ratzinger (ur. 1927) zdawał sobie sprawę z tego, że w powszechnej świadomości mocno zakorzenił się dualistyczny platoński obraz człowieka, który wymaga oczyszczenia i korekty. Nieśmiertelność duszy bywa dziś kwestionowana z powodu ewidentnego odwoływania się do metafizyki substancji. Ratzinger proponuje koncepcję dialogiczno-personalną, w ramach której nieśmiertelność człowieka jest skutkiem pozostawiania osoby ludzkiej w dialogu z Bogiem, ponieważ tylko miłość Boża obdarza wiecznością. To, co istotne w człowieku, czyli osoba, trwa nadal po jego śmierci, człowiek żyje bowiem „w pamięci Boga”. Zdaniem Ratzingera dusza nie może być rozumiana jako część substancji ukryta w człowieku, lecz jako dynamika ludzkiej otwartości na uczestnictwo w wieczności. Właściwa jedynie człowiekowi dynamika jego egzystencji, ukierunkowana na prawdę i miłość, posiada charakter substancjalny, realistyczny, fundamentalny i najbardziej trwały. Jest ona czymś

<sup>88</sup> Wojciechowski, „Teilhardowska koncepcja transcendencji duszy ludzkiej”, 237–240. Zob. Machinek, „Karla Rahnera koncepcja duszy ludzkiej”, 101–113.

<sup>89</sup> Naumowicz, „Teologia duszy wobec współczesnych wyzwań”, 100.

<sup>90</sup> Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 62.

<sup>91</sup> Nowicki, „Fenomen śmierci w ujęciu Ladislausa Borosa”, 256–261.

niezwykle delikatnym i zarazem w najwyższym stopniu mocnym. Poglądy Ratzingera ewoluowały, kulminując w twierdzeniu, że dialogiczna idea nieśmiertelności duszy ludzkiej nie tylko nie wyklucza biblijnej prawdy o zmartwychwstaniu umarłych, lecz tworzy wraz z nią ujęcie komplementarne<sup>92</sup>.

Rozwijany przez Czesława Stanisława Bartnika (1929–2020) nurt personalizmu uniwersalistycznego stanowi próbę odpowiedzi zarówno na zbyt indywidualistyczne rozumienie osoby obecne w średniowiecznej filozofii, jak i na nowożytnie tendencje sprowadzające osobę i duszę ludzką do empirycznego „ja”, samoświadomości, zwykłej idei, konwencji lub funkcji. Według personalizmu uniwersalistycznego osoba jest „nadsyntezą wymiaru somatycznego i pneumatycznego bytu ludzkiego kulminującego w samoistnym *ja*”<sup>93</sup>. Na osobowy świat człowieka składają się zarówno empiryczne zjawiska cielesności, rozumności, wolności i działalności, jak i rzeczywistości duszy i jaźni.

Według Bartnika podstawę działania, myślenia i wszelkiej aktywności człowieka stanowi „ja”, które wymyka się wszelkim próbom konceptualizacji. Jest ono poznawalne tylko w pewnym zakresie w ramach głębokiej intuicji intelektualnej. W pełni zostanie poznane przez człowieka dopiero w Eschatonie. Stanowi ono niezależną podstawę tożsamości człowieka, jego fundament bytu i metafizyczną głębię. W aspekcie strukturalnym owo „ja” posiada dwa poziomy: somatyczno-psychiczny i metafizyczny. „Ja somatyczno-psychiczne” istnieje w człowieku jako pewna empiryczna tożsamość siebie. Pod tym „ja somatyczno-psychicznym” kryje się dusza ludzka. Kulminuje ona w pełnym „ja” metafizycznym, głębinowym i niejako absolutnym. „Ja metafizyczne” zwieńcza osobę ludzką, ma charakter realny i ontologiczny. Bez samoistnego i duchowego „ja metafizycznego” nie ma *in sensu stricto* osoby, ale nie ma też „ja metafizycznego” bez związku ze złożeniem ciało-dusza. Ostatecznie w osobie ludzkiej funkcjonują trzy struktury ontyczne: ciało, dusza oraz „ja podmiotowe i metafizyczne”. Chociaż „ja metafizyczne” jest realne i obiektywne, to jednak nie musi permanentnie przejawiać się poprzez „ja empiryczne” w postaci aktów świadomości, myślenia, chcenia i doznawania. „Ja metafizyczne” nie może nigdy zostać odłączone od duszy, choć może być oddzielone od ciała, co faktycznie dokonuje się w śmierci człowieka<sup>94</sup>.

Personalistyczna interpretacja duszy zaproponowana przez Czesława Bartnika, zwłaszcza w kontekście agresywnej ideologii „nowego ateizmu”<sup>95</sup>, wydaje się obiecującym kierunkiem teologicznego myślenia o strukturze człowieka. Stanowi ona ciekawą próbę dopełnienia hylemorficznej antropologii Akwinaty przez dowartościowanie również pozaintelektualnych wymiarów duszy (jej woli i twórczości), co

<sup>92</sup> Składanowski, *Ciało, dusza, duch*, 137–146. Zob. Borto, „Joseph Ratzinger’s Apologia”, 775–790.

<sup>93</sup> Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 241.

<sup>94</sup> Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 244–245. Zob. Miczyński, „Human Soul”, 751–774.

<sup>95</sup> Zob. Nadbrzeżny, „Bóg nie jest fantasmagorią”, 123–138.

zapobiega tendencjom do redukcjonowania duszy wyłącznie do rozumu (*anima rationalis*) oraz pojmowania jej na sposób zbyt reistyczny jako obiektywnej formy substancjalnej, pozbawionej podmiotowości i związanej z nią dynamiki wewnętrznej głębi.

## Zakończenie

Przedstawiona w niniejszym artykule szeroka panorama wybranych poglądów na temat duszy ludzkiej, ujętych w kluczu diachronicznym i omówionych w sposób niemal encyklopedyczny, sprawia, że podjęcie próby zredagowania standardowego podsumowania zaprezentowanych treści mogłoby zasłużyć na miano syzyfowej pracy. Można jednak, na podstawie dokonanej prezentacji, sformułować bardziej ogólne stwierdzenie, że w ciągu swych dziejów myśl ludzka miotała się między przeciwstawnymi poglądami o naturze i genezie duszy. Afirmowała lub negowała jej istnienie, przyjmowała jej duchowość lub materialność, nieśmiertelność lub śmiertelność otwartą na zmartwychwstanie, preegzystencję lub stworzenie w czasie, jedyność lub wielość, wreszcie odrębność od ciała lub ściśle z nim zjednoczenie. Każda omówiona interpretacja z osobna i wszystkie razem z pewnością potwierdzają zarówno wagę, jak też złożoność problematyki dotyczącej duszy.

Już sama wielość zróżnicowanych koncepcji może onieśmielać i prowokować czytelnika do postawienia pytania w stylu charakterystycznym dla Leszka Kołakowskiego (1927–2009): jestże dla duszy przyszłość jaka? Chociaż Kant w swej dialektyce twierdził, że nie mamy możliwości poznania duszy, to jednak samą jej ideę uznał za nieusuwalną potrzebę ludzkiego umysłu. Bez wątpienia idea duszy nie umarła, pojawia się wciąż w różnych formach we współczesnej literaturze, sztuce, pobożności, a nawet popkulturze. Również filozofia i teologia nieustannie poszukują nowego języka, by o duszy mówić dzisiejszemu człowiekowi w sposób głęboki, nietrywialny i poruszający, broniąc go przed „nieznośną lekkością” materialistycznego redukcjonizmu. Nawet jeśli nie zdołają przynieść oczekiwanego zysku poznawczego, to jednak już samo wytrwałe podtrzymywanie przez nich pytania o duszę może sprawić, że nasza kultura nie stanie się ostatecznie bezduszna. Rozsądnie jest zatem twierdzić, że wciąż jeszcze jest przyszłość dla myślenia o duszy.

## Bibliografia

- Bartnik, C.S., *Dogmatyka katolicka* (Lublin: Wydawnictwo KUL 1999) I.  
Bartnik, C.S., *Ludzka dusza, jaźń i osoba* (Lublin: Standruk 2019).  
Bartnik, C.S., *Misterium człowieka* (Lublin: Standruk 2004).

- Bauman, Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpienia* (Warszawa: Sic! 2013).
- Borto, P., „Joseph Ratzinger’s Apologia for the Concept of the Soul”, *Verbum Vitae* 40/3 (2022) 775–790. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.13885>.
- Bremer, J., *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem świadomości* (Warszawa: IFiS PAN 2005).
- Bremer, J., „Pojęcie duszy w naukach kognitywnych”, *Filozofia Chrześcijańska* 7 (2010) 37–63. DOI: <https://doi.org/10.14746/fc.2010.07.02>.
- Bokwa, I. (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* (Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha 2007).
- Buttiglione, R., *Myśl Karola Wojtyły* (Lublin: TN KUL 1996).
- Coreth, E., *Filozofia XX wieku* (Kęty: Antyk 2004).
- Cruz Hernández, M., „Awicenna”, *Powszechna encyklopedia filozofii* (red. A. Maryniarczyk; Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2000) I, 441–445.
- Dombrowski, M., „Panpsychizm a emergentyzm, albo o stopniowaniu tajemnicy”, *Przeгляд Filozoficzny – Nowa Seria* 28/3 (2019) 139–157. DOI: <https://doi.org/10.24425/PFNS.2019.129765>.
- Duch, W., „Neuro nauki i natura ludzka”, *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm* (red. M. Słomka; Lublin: Wydawnictwo KUL 2012) 79–122.
- Eliade, M., *Historia wierzeń i idei religijnych. I. Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1988).
- Enders, M., „Uwagi na temat znaczenia myśli średniowiecznej dla rozwoju chrześcijańskiego rozumienia natury ludzkiej”, *Spory o naturę człowieka* (red. J. Jagiełło; Kielce: Jedność 2015) 149–168.
- Gózdź, K., „Ciało i dusza w «filozofii przeciwieństw» Romano Guardiniego”, C.S. Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba* (Lublin: Standruk 2019) 185–191.
- Gudaniec, A., „Karol Wojtyła’s Concept of Personal Transcendence”, *Verbum Vitae* 40/3 (2022) 733–750. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.13573>.
- Gut, P., *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2004).
- Hieronimus, *Epistola 126. Ad Marcellinum et Anapsychiam*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (red. J.P. Migne; Paris: Migne 1845) 22, 1085–1087; tł. pol.: Hieronim, „List 126. Do Marcellina i Anapsychii”, *Hieronim ze Strydonu, Listy IV (116–130)* (red. H. Pietras; Źródła Myśli Teologicznej 63; Kraków: WAM 2011) 166–168.
- Höffner, M., „Dusza i ciało w antropologii Grzegorza z Nyssy”, *Studia Religioologica* 39 (2006) 81–100.
- Jarocki, J., „Miejsce panpsychizmu we współczesnych debatach nad umysłem”, *Diametros* 58 (2018) 49–64.
- Jastrzębski, A., „The Self as the Spiritual Subject. An Overview of Selected Concepts in View of the Positivist Paradigm”, *Verbum Vitae* 40/3 (2022) 791–805. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.13784>.
- Judycki, S., „Istnienie i natura duszy ludzkiej”, *Antropologia* (red. S. Janeczek; Lublin: Wydawnictwo KUL 2010) 121–177.
- Judycki, S., „Ja. I. Filozofia. 2. W filozofii nowożytnej”, *Encyklopedia katolicka* (red. S. Wielgus; Lublin: TN KUL 1997) VII, 627–629.

- Judycki, S., „Kantowska teoria umysłu”, *Roczniki Filozoficzne* 45 (1997) 35–60.
- Judycki, S., „Niematerialna dusza”, *Filozofuj!* 4 (2015) 17–20.
- Katechizm Kościoła Katolickiego* (Poznań: Pallottinum 1994).
- Kiejza, A., „Serce”, *Nowy słownik teologii biblijnej* (red. H. Witczyk; Lublin – Kielce: TN KUL – Jedność 2017) 812–814.
- Kobierzycki, T., *Jaźń i tożsamość. Studia z filozofii człowieka* (Warszawa: Muza 2012).
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii* (1979).
- Kowalczyk, S., *Idea duszy w refleksji filozoficznej* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2016).
- Kowalczyk, S., *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2010).
- Krąpiec, M., *Ja – człowiek* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2005).
- Lemański, J., „«Dead Souls» and «Open Vessel» Is There a Need for a «New» Meaning of the Hebrew Word *nefeš*?”, *Verbum Vitae* 40/3 (2022) 661–674. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.13729>.
- Lemański, J., „Standardowe i specyficzne rozumienie słowa *rûaḥ* w tekstach Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia”, *Verbum Vitae* 37 (2020) 11–34. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.1947>.
- Liszka, P., *Dusza ludzka. Substancja duchowa człowieka* (Wrocław: TUM 2017).
- Machinek, M., „Karla Rahnera koncepcja duszy ludzkiej. Poglądy – kontrowersje – kontynuacje”, *Filozofia Chrześcijańska* 7 (2010) 101–113. DOI: <https://doi.org/10.14746/fc.2010.07.06>.
- Miczyński, J., „Human Soul in the Light of Czesław Stanisław Bartnik’s Universalistic Personalism”, *Verbum Vitae* 40/3 (2022) 751–774. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.13900>.
- Miczyński, J., „Ważniejsze ujęcia jaźni”, C.S. Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba* (Lublin: Standruk 2019) 205–210.
- Miłkowski, M. – Poczubot, R. (red.), *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje* (Warszawa: IFiS PAN 2008).
- Mruszczyk, M., *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2010).
- Muszyńska, R., *Rozwój poglądów na duszę ludzką. Od Orfeusza do Tomasza z Akwinu* (Gostynin: Universum 2008).
- Nadbrzeżny, A., „Bóg nie jest fantasmagorią. Nowy ateizm jako wyzwanie dla Kościołów chrześcijańskich”, *Communio* 35/1 (2015) 123–138.
- Narecki, K., „Człowiek w myśli Heraklita z Efezu”, *Roczniki Humanistyczne* 30/3 (1982) 5–20.
- Naumowicz, C., „Konstytucja Benedykta XII *Benedictus Deus*. Próba nowego spojrzenia na kontrowersję”, *Teologia w Polsce* 4/1 (2010) 109–123.
- Naumowicz, C., „Teologia duszy wobec współczesnych wyzwań”, *Collectanea Theologica* 81/2 (2011) 95–109.
- Nowicki, A., „Fenomen śmierci w ujęciu Ladislausa Borosa”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 35/2 (2002) 252–264.
- Paczkowski, P., „Stoicka koncepcja «wewnętrznej warowni»”, *Kultura i Wartości* 23 (2017) 49–60. DOI: <http://dx.doi.org/10.17951/kw.2017.23.49>.
- Papieska Komisja Biblijna, „Czym jest człowiek?” (*Ps* 8,5). *Zarys antropologii biblijnej* (Kielce: Jedność 2020).

- Pasterczyk, P., „Τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα” (1 Tes 5,23). Stoickie źródła rozumienia ducha w Pierwszym Liście do Tesaloniczan, *Verbum Vitae* 39 (2021) 831–848. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.12893>.
- Piwowar, P., „Antropologia”, *Teologia Starego Testamentu. I. Teologia Pięcioksięgu* (red. M. Rosik; Wrocław: TUM 2011) 33–95.
- Popper, K.R. – Eccles, J.C., *The Self and Its Brain* (New York: Springer 1977).
- Ratzinger, J., *Śmierć i życie wieczne* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1986).
- Ravasi, G., *Krótką historia duszy* (Kraków: Salwator 2008).
- Reale, G., *Mysł starożytna* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2003).
- Resch, A., „Dusza”, *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee* (red. H. Waldenfels; Warszawa: Verbinum 1997) 94–97.
- Robaczewski, A., „Ja. I. Filozofia. 1. W filozofii klasycznej”, *Encyklopedia katolicka* (red. S. Wielgus; Lublin: TN KUL 1997) VII, 625–626.
- Scola, A., *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna* (Poznań: Pallottinum 2005).
- Składanowski, M., *Ciało, dusza, duch. Mysł Josepha Ratzingera na tle współczesnej antropologii* (Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek 2013).
- Słomka, M., *Who is Man? The Anthropology of Karol Wojtyła* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2017).
- Stachowiak, L., „Duch”, *Nowy słownik teologii biblijnej* (red. H. Witczyk; Lublin – Kielce: TN KUL – Jedność 2017) 190–193.
- Stachowiak, L. – Romaniuk, K., „Dusza ludzka”, *Nowy słownik teologii biblijnej* (red. H. Witczyk; Lublin – Kielce: TN KUL – Jedność 2017) 195–197.
- Starzyńska-Kościszko, E., „Teoria jaźni Bronisława F. Trentowskiego”, *Humanistyka i Przyrodoznawstwo* 12 (2006) 79–90.
- Strawson, G., „Fizykalistyczny panpsychizm”, *Roczniki Filozoficzne* 1 (2018) 181–205. DOI: <http://dx.doi.org/10.18290/rf.2018.66.1-11>.
- Stróżewski, W., *Ontologia* (Kraków: Aureus – Znak 2006).
- Świeżawski, S., *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku* (Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2002).
- Szram, M., „Rola duszy rozumnej w antropologii duchowej Orygenes”, *Verbum Vitae* 40/3 (2022) 691–713. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.13871>.
- Turek, W., „Godność ludzkiego ciała według Tertuliana. Analiza komentarzy do tekstów Rdz 1,26–27; 2,8; 1 Kor 3,16”, *Vox Patrum* 63 (2015) 63–75.
- Turzyński, P., „Antropologia trychotomiczna Orygenes”, *Vox Patrum* 63 (2015) 35–46.
- Wąsek, D., „Neuro nauki w poszukiwaniu duszy. Wprowadzenie do debaty”, *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – Kontrowersje – Perspektywy* (red. D. Wąsek; Kraków: Wydawnictwo „scriptum” 2021) 157–173.
- Wenta, M., „Koncepcja duszy według Świętego Augustyna”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2001) 39–59.
- Wojciechowski, T., „Teilhardowska koncepcja transcendencji duszy ludzkiej i jej wpływ na chrześcijańską antropologię filozoficzną”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 7 (1974) 215–244.
- Woźniak, R., „Jakiej koncepcji duszy potrzebuje współczesna teologia?”, *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – Kontrowersje – Perspektywy* (red. D. Wąsek; Kraków: Wydawnictwo „scriptum” 2021) 175–196.

ANTONI NADBRZEŻNY

Zaborowski, R., „Rozumienie *logos*. Presokratycy – Platon”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 7/3 (1998) 89–113.

Zmorzanka, A.Z., „Orfizm”, *Powszechna encyklopedia filozofii* (red. A. Maryniarczyk; Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2006) VII, 843–847.



## ARTICLES/ARTYKUŁY



# Fenomen „duszy” w heksaemeronie

## The Phenomenon of “Soul” in the Heksaemeron

PAWEŁ LASEK 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, pawel.lasek@kul.pl

**Streszczenie:** Celem pracy jest analiza pierwszego opisu stworzenia (Rdz 1) pod kątem kategorii stworzeń, jakie tworzy trzykrotnie pojawienie się w nim słowa ברא. Każde wystąpienie tego czasownika w tym tekście oznacza stworzenie czegoś nowego i dodanie tego do istniejącego już świata, co powoduje początek istnienia nowej kategorii stworzeń. Pierwszą taką kategorią są rzeczy martwe, które otrzymują istnienie i są zbudowane tylko z martwej materii. Drugą kategorią są istoty żywe, które mają ciało zbudowane z tej samej materii, ale ponadto otrzymują pierwiastek życia. Trzecią kategorią jest człowiek, który ma ciało zbudowane z tej samej materii, ten sam pierwiastek życia oraz trzeci element, który sprawia że jest on „podobny” Bogu i jest Jego „obrazem”. Element ten nie jest nazywany, ale możemy postawić pytanie, czy można dopatrywać się tu tego, co nazywamy „duszą”. W takim razie posiadanie duszy wyróżnia człowieka ze wszystkich innych stworzeń. Duszę posiada tylko człowiek, nie mają jej zwierzęta, ani tym bardziej materia martwa. Duszy nie mają również rośliny, ani nawet ubóstwiane przez starożytnych Słońce i Księżyc, które należą do materii martwej.

**Słowa kluczowe:** dusza, dusza ludzka, dusza zwierząt, stworzenie, heksaemeron, Rdz 1, rośliny, Słońce, Księżyc

**Abstract:** The work provides an analysis of the first description of the creation (Gen 1) from the perspective of various categories of created entities, as reflected in the triple use of the verb ברא. Each occurrence of this verb in this biblical text means creating something new and adding this new entity to an already existing world, which gives rise to a new category of created things. The first such category are inanimate things which receive existence and are made only of dead matter. The second category are living creatures which have a body made of the same matter, but who also receive the element of life. The third category is man, who has a body made of the same matter, with the same element of life, but also the third element which makes him similar to God, in fact, God’s image. That third element is not named in the text, but we may see here what we call a soul. So, having a soul distinguishes man from all other beings created by God: Only man has a soul. Animals do not have it, nor do plants, nor the sun and the moon, which were idolized by the ancients -- none of these has a soul but instead belong to the realm of dead matter.

**Keywords:** soul, human soul, animal soul, creation, heksaemeron, Gen 1, plants, sun, moon

Kongregacja Nauki Wiary w liście *Recentiores episcoporum synodi* z 17 maja 1979 r. o zagadnieniach dotyczących eschatologii zwraca uwagę na problem pojęcia duszy:

Kościół przyjmuje istnienie i życie, po śmierci, elementu duchowego, obdarzonego świadomością i wolą w taki sposób, że „ja ludzkie” istnieje nadal, chociaż w tym samym czasie brakuje dopełnienia jego ciała. Na oznaczenie tego elementu Kościół posługuje się pojęciem „duszy”, którego używa Pismo święte i Tradycja. Chociaż pojęcie to ma w Biblii różne

znaczenia, Kościół stwierdza jednak, że nie ma poważnej racji, by je odrzucić, a co więcej, uważa, że jest bezwzględnie konieczny jakiś aparat pojęciowy dla podtrzymywania wiary chrześcijan<sup>1</sup>.

Ta bardzo ogólna i daleka od precyzji próba określenia, czym jest dusza ludzka, świadczy o ogromnej trudności w opisanu i określeniu stworzonego przez Boga człowieka, a zwłaszcza jego „duchowego elementu”. Podobnie nieprecyzyjna jest definicja duszy przedstawiona przez *Katechizm Kościoła Katolickiego*, która brzmi:

Pojęcie *dusza* często oznacza w Piśmie świętym *życie* ludzkie lub całą *osobę* ludzką. Oznacza także to wszystko, co w człowieku jest najbardziej wewnętrzne i najwartościowsze; to, co sprawia, że człowiek jest w sposób najbardziej szczególny obrazem Boga: „dusza” oznacza *zasadę duchową* w człowieku. [...] dzięki duszy duchowej ciało utworzone z materii jest ciałem żywym i ludzkim (KKK 363, 365).

Istotnie trudno jest zdefiniować, czym jest dusza, a nawet – w konsekwencji tego – określić, kto lub co ją posiada. Sama analiza rozumowa, oparta na obserwacji i doświadczeniu, nie pozwala sformułować jednoznacznego czy wystarczająco precyzyjnego opisu duszy. Stąd wynikają różne jej określenia, definicje i sposoby pojmowania, jakie pojawiły się w różnych systemach filozoficznych, światopoglądowych i religijnych. Jako rzeczywistość duchowa, a więc niedostępna bezpośrednio zmysłom, dusza nie poddaje się dostępnym nam narzędziom obserwacyjnym. Objawienie Boże zawarte w księgach Pisma Świętego również nie przynosi oczekiwanej odpowiedzi na wszystkie pytania dotyczące duszy i jej właściwości<sup>2</sup>. Tekst biblijny nigdzie nie podaje definicji duszy, w niektórych miejscach wskazuje jedynie na rzeczywistość jej istnienia. Z tego powodu trudnym zadaniem jest bliższe określenie właściwości i charakteru duszy, a nawet sprecyzowanie, które dzieła Boże istniejące w świecie mają duszę, a które jej nie posiadają. Skalę trudności zwiększa terminologia stosowana w tekście Pisma Świętego, tym bardziej, że jest to terminologia podwójna, hebrajska, odbijająca myślenie semickie, oraz grecka, będąca wyrazem różnych prądów myślenia filozoficznego.

Dotychczasowe badania podejmujące temat biblijnego ujęcia duszy ludzkiej wychodziły najczęściej właśnie od analizy terminologii z nią związanej. Tak jest na

<sup>1</sup> List Kongregacji Nauki Wiary *Recentiores episcoporum synodi* z dnia 17 maja 1979 r. Za: *Breviarium Fidei*, nr 1474.

<sup>2</sup> Por. Piwowar, „Antropologia”, 33–34. Stanisław Grzybek (*Obraz człowieka*, 111) stwierdza, że „Stary Testament nie przekazał nam wyraźnego i jasnego obrazu człowieka. [...] Nie zastanawiał się nad strukturą człowieka, nad jego naturą czy cechami jego osobowości. Nawet kiedy autorzy natchnieni stawiali sobie pytanie «Czym jest człowiek», też nie dawali na nie jednoznacznej odpowiedzi”. Lech Stachowiak („Biblijna koncepcja człowieka”, 209) również zauważa, że „antropologia nie należy do zasadniczego przedmiotu wypowiedzi biblijnych”. Por. Stachowiak, „Jak rozumieć biblijne wypowiedzi o człowieku”, 168.

przykład w pracach Stanisława Łacha<sup>3</sup>, Daniel Lys<sup>4</sup>, Hui'ęgo Er Yu i Johannes Malherbe<sup>5</sup>, Ellisa R. Brotzmana<sup>6</sup>, Edwarda W. Martera<sup>7</sup> czy Piotra Pasterczyka<sup>8</sup>. Jest to bardzo trudne zadanie, a jego wyniki często trudno określić jako pełne, jednoznaczne czy nawet satysfakcjonujące. Przyczyną tego jest niejednoznaczność terminów używanych w tekście biblijnym, ich zamiennosc czy też ewolucja, jaką mogą one przechodzić w czasie, oraz fakt, że te same słowa w jednych przypadkach stosowane są do opisu zarówno ludzi, jak i zwierząt, w innych natomiast odnoszą się wyłącznie do człowieka i zdają się wprowadzać rozróżnienie między nim a zwierzętami. Dotyczy to zwłaszcza terminów שָׁרֵף i נֶפֶשׁ oraz ich greckich odpowiedników ψυχή i πνεῦμα<sup>9</sup>. Które z tych słów odnosi się do duszy w sposób adekwatny? które z nich co dokładnie określa? które słowa są właściwe do określenia budowy człowieka? które do określenia jego natury, a które do określenia jego relacji z Bogiem czy z innymi stworzeniami? Te pytania wywołują szeroką dyskusję, w której pojawiają się coraz to nowe argumenty i spojrzenia, a sama dyskusja wydaje się być wciąż daleką od rozstrzygnięcia<sup>10</sup>.

Tak więc sama analiza słownictwa nie pozwala jednoznacznie przedstawić biblijnego przesłania o tym, czym jest dusza, ani nawet wywnioskować, czy człowiek ma duszę, nie mówiąc już o innych stworzeniach. Proponujemy inny punkt wyjścia analizy i poszukiwań, a mianowicie fakt stworzenia świata przez Boga. Podstawowym przedmiotem analizy będzie zaś pierwszy z biblijnych opisów stworzenia. Ten teologiczny tekst można analizować pod kątem stwórczego działania Boga, liczby i kolejności dzieł powołanych do istnienia Bożym słowem, obrazu świata widzianego oczami starożytnego autora. Można też podjąć badanie przedstawionych w tekście cech poszczególnych stworzeń oraz różnic zachodzących między nimi. Metodą badania będzie właśnie analiza różnic pomiędzy poszczególnymi dziełami stworzenia, a precyzyjniej – pomiędzy poszczególnymi grupami dzieł stwarzanych przez Boga. Za kryterium, które zostanie zastosowane do wyodrębnienia tych grup, przyjmie się występowanie w tekście heksaemeronu czasownika בָּרָא.

Punktem wyjścia będzie postawienie problemu: czy między kolejnymi dziełami Boga jest różnica, czy jej nie ma i czy da się określić, gdzie ta ewentualna różnica zachodzi i na czym polega? Przedmiotem badań nie jest jednak określenie wszystkich

<sup>3</sup> Łach, „Natura człowieka”, 332–339.

<sup>4</sup> Lys, „The Israelite Soul”, 181–228.

<sup>5</sup> Yu – Malherbe, „The Semantic Field”, 113–134.

<sup>6</sup> Brotzman, „Man”, 400–409.

<sup>7</sup> Marter, „The Hebrew Concept of Soul”, 97–108.

<sup>8</sup> Pasterczyk, „Stoickie źródła rozumienia ducha”, 831–848.

<sup>9</sup> Greckie słowa ψυχή, i πνεῦμα nie są prostymi tłumaczeniami wymienionych terminów hebrajskich. Wszystkie te słowa są najczęściej używane jako określenie tego, co możemy rozumieć jako fenomen „duszy”.

<sup>10</sup> Por. Pasterczyk, „Stoickie źródła rozumienia ducha”, 834–835; Yu – Malherbe, „The Semantic Field”, 114–116.

różnic pomiędzy poszczególnymi dziełami stworzenia, ale jedynie tego, które dzieła posiadają duszę, a które jej nie mają. Celem badania nie jest sprecyzowanie, czym jest dusza i jakie są jej cechy konstytutywne, ale stwierdzenie, czy wśród dzieł stworzonych przez Boga znajduje się fenomen, który możemy utożsamić z tym, co określamy terminem „dusza”. Niezależnie od tego, jak określają duszę różne systemy filozoficzne, w niniejszej pracy rozumiemy ją tak, jak definiuje ją *Katechizm Kościoła Katolickiego*, jako jakiegoś rodzaju „pierwiastek duchowy”. W samym tekście heksaameronu nie znajdujemy słowa „dusza” (jedyne wystąpienie hebrajskiego słowa נַפְשׁ w Rdz 1,2 z pewnością się do niej nie odnosi<sup>11</sup>), jednak cenne będzie zbadanie, czy ten tekst mówi o niej w inny, pośredni sposób i czy można znaleźć w nim wskazówkę, która sygnalizuje stworzenie jej przez Boga oraz mówi, w jakich bytach stworzonych może ona być obecna.

Księga Rodzaju opisuje stworzenie świata i człowieka dwa razy. Na temat pochodzenia i redakcji tych opisów wciąż toczy się dyskusja. Przedmiotem niniejszej analizy jest pierwszy opis stworzenia (Rdz 1,1–2,3), który należy do tekstów tradycji kapłańskiej (P), a którego zasadnicze *Sitz im Leben* to polemika z mitologią mezopotamską, poznaną w czasie wygnania babilońskiego (co nie wyklucza odniesień do innych koncepcji teologicznych, np. egipskich)<sup>12</sup>. Analiza będzie prowadzona w podejściu synchronicznym. Zbadany zostanie obecny tekst heksaameronu, bez wnikania w jego proces redakcyjny oraz rozpatrywania problemu, jak ten tekst funkcjonował w czasie poprzedzającym jego redakcję kapłańską. Innymi słowy, przedmiotem analizy będzie to, co można wyczytać z obecnego tekstu, a nie to, co mieli na myśli jego autorzy lub redaktorzy. Celem pracy jest próba odszukania struktury tekstu zdeterminowanej użyciem słowa ברא oraz zbadanie, czy obecność takiej struktury pozwala wyciągnąć jakieś wnioski odnoszące się do fenomenu „duszy”.

## 1. Czasownik ברא w biblijnym opisie stworzenia

Pierwszy z biblijnych opisów stworzenia jest starannie skonstruowanym poematem ukazującym piękno i dobro tkwiące w uporządkowanym świecie, który został stworzony kolejnymi słowami Boga. Każde z dzieł Bożych ma w stworzonym świecie swoje miejsce – określone przez Stworzyciela – które jest częścią harmonii charakteryzującej powołany do istnienia świat. Tak jak harmonia składa się z różnych elementów połączonych ze sobą w odpowiednich relacjach, tak i świat stworzony (materialny) zawiera w sobie różne dzieła.

<sup>11</sup> Zob. Lemański, „Standardowe i specyficzne rozumienie słowa *ruḥ*”, 11–34.

<sup>12</sup> Lemański, *Księga Rodzaju*, 137, 139; Napora, „Czas w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu: dzień czwarty”, 18–20; Lemański, „Człowiek”, 99.

Poszukując takiego schematu (a zarazem struktury tekstu heksaemeronu) uczeni opierają się na: kryterium formuły stworzenia wypowiedzianej przez Boga (tzw. *Wortbericht*), czynach stwórczych Boga (tzw. *Tatbericht*), formułach wypełnienia lub oceny albo na liczbie dni stworzenia. Schematy te nie są jednoznaczne, da się zauważyć w nich pewne nieregularności, przesunięcia, pominięcia lub dodatki, które można wyjaśnić świadomą techniką narratywną, stosowaną przez autora opisu, mającą przyczyny teologiczne<sup>13</sup>. Najczęściej stosowanym sposobem wyodrębnienia struktury heksaemeronu, równoległym do podziału na siedem dni stwarzania, jest to, które za kryterium podziału przyjmuje zwrot „i rzekł Bóg”. Zwrot ten występuje w Rdz 1 osiem razy i stąd wyszczególnia się osiem dzieł, z których składa się stworzony świat: światłość, sklepienie (firmament), suchy ląd, rośliny, świecące ciała niebieskie, ryby i ptaki, zwierzęta lądowe, człowiek<sup>14</sup>. Nie jest to jednak jeszcze całość stworzenia, ponieważ zwrot „i rzekł Bóg” jest stosowany dopiero po powołaniu świata do istnienia (w Rdz 1,1). Dlatego też w tych ośmiu dziełach stworzenia nie ma chociażby wody, która istniała już wcześniej. Należy zatem dodać jeszcze jedno dzieło Boże, mianowicie niebo i samą ziemię (wraz z wodą), która jest przedmiotem działania Bożego w następnych wersach opisu biblijnego<sup>15</sup>. W ten sposób liczba dzieł Bożych wzrasta do dziewięciu.

Po stworzeniu ziemi Bóg porządkuje to, co na samym początku powołał do istnienia i oddziela kolejno: światło od ciemności, wody górne od wód dolnych oraz wody dolne od suchego lądu. Bóg tworzy te kolejne rzeczy nie tyle powołując je do istnienia, co wyznaczając granice temu, co już istnieje (światło i granica ciemności, firmament [morze i powietrze] i granica wód górnych, ląd i granica morza), ustanawiając w ten sposób nowe przestrzenie, które następnie zostają zapełnione kolejnymi dziełami (na firmamencie, w morzu i w powietrzu, na ziemi). Różnicę między tym pierwszym aktem stworzenia (nieba i ziemi; Rdz 1,1–2) a tworzeniem kolejnych dzieł ukazuje i podkreśla również słownictwo obecne w tekście. O ile stworzenie

<sup>13</sup> Lemański, *Księga Rodzaju*, 138–141; Lakhmitskaya – Napora, „I widział Bóg”, 27–28.

<sup>14</sup> Zob. Łach, *Księga Rodzaju*, 181–182; Lemański, *Księga Rodzaju*, 135–144.

<sup>15</sup> Niebem Bóg się nie zajmuje, a przynajmniej nie jest to opisane w tekście biblijnym, choć Ps 33,6 mówi, że Bóg stworzył „niebo i jego zastępy”. Niezależnie od wyniku dyskusji na temat rozumienia wyrażenia מְרִאשֵׁית w Rdz 1,1, tekst biblijny ukazuje, że działanie stwórcze Boga nie zaczyna się od Jego pierwszych słów (Rdz 1,3), ale od stworzenia nieba i ziemi. Por. Lemański, *Księga Rodzaju*, 145–146; Giuntoli, *Genesis*, 72–73. Miejsce wersów Rdz 1,1–2 w strukturze całego opisu stworzenia jest osobnym zagadnieniem. Przykładowo można te wersy potraktować jako summariusz proleptyczny, co wyłączałoby je ze struktury podstawowej tekstu (por. Lakhmitskaya – Napora, „I widział Bóg”, 21–25). Ponieważ czasownik בָּרָא, będący przedmiotem niniejszej analizy, występuje już w Rdz 1,1, to również tekst Rdz 1,1–2 jest badany jako integralna część opisu stworzenia, bez jego wyodrębniania. Z pewnością od pierwszego dnia stworzenia można liczyć czas, zatem niebo i ziemia (z wodą) zostają stworzone „przed czasem”. Dlatego wychodzą one poza proponowane schematy całego dzieła stworzenia. Tym niemniej istnieją dzieła stworzone przez Boga, które podlegają Jego późniejszemu działaniu (rozdzielenie wód, pojawienie się suchego lądu), dlatego nie należy wyłączać ich z liczby dzieł stworzonych przez Boga. Por. Napora, „Czas w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu: dzień pierwszy”, 14–33.

ziemi (i nieba) jest określone słowem ברא, to przy opisywaniu kolejnych dzieł pojawia się inny termin, czasownik עשה. Pola semantyczne tych terminów częściowo się pokrywają, „badacze nader często podkreślali jednak trzy zasadnicze cechy wyróżniające czasownik ברא. Zarezerwowany jest on wyłącznie Bogu, nigdy nie pojawia się wraz z nim wspomnienie o jakimś materiale, z którego Bóg coś stwarza i jest on jedynym niemetaforycznym i nie antropomorficznym czasownikiem opisującym akt stwarzania”<sup>16</sup>.

Etymologia czasownika ברא, łączona z polem semantycznym cięcia, odcinania od czegoś, nie implikuje wprost idei stworzenia z niczego, ale wskazuje, że chodzi o utworzenie czegoś nowego, oddzielnego i rozróżnionego od tego, co istniało do tej pory. Janusz Lemański podsumowuje to następująco:

można z dużą dozą pewności uważać, że nastąpiła ewolucja znaczeniowa od ciąć do stwarzać. [...] na taki rozwój zakresu znaczeniowego miało pojmowanie „cięcia”, jako czynności nadającej szczególny kształt obiektom, tak iż – w pewnym sensie – były one po raz pierwszy powoływane do istnienia. W kontekście obecnego opisu stworzenia idea ta może być dopracowaniem koncepcji (por. Hi 38–39) „udomowienia”, „okiełznania” chaosu przez wyznaczenie mu i wydobytych z niego bytom konkretnych granic. Przy takim rozumieniu Bóg „stwarza” coś, czego dotąd nie było. Zdaniem autorów kapłańskich On i tylko On może tego dokonać<sup>17</sup>.

Takiego znaczenia nie posiada czasownik עשה, którego etymologię można połączyć z czynnością uciskania, ugniatania. Dlatego termin ten odnosi się bardziej do przekształcania jednej rzeczy w drugą bądź do formowania czegoś z istniejącego już materiału, w szerokim znaczeniu zrobienia, tworzenia czegoś<sup>18</sup>. Widząc zatem słowo ברא, obecne w Rdz 1,1, oraz słowo עשה, określające działanie Boże w kolejnych wersach, można wywnioskować, że na początku Bóg powołał do istnienia całą ziemię i wszystko, co w niej jest (z niczego – por. 2 Mch 7,28; Hbr 11,3), a następnie z tej materii utworzył kolejne dzieła, których różnorodność można zaobserwować (por. Mdr 11,17)<sup>19</sup>. Takie rozróżnienie znaczenia słów ברא i עשה można stwierdzić w obecnym tekście heksaameronu. Nie przesądza to intencjonalnego użycia tych

<sup>16</sup> Lemański, *Księga Rodzaju*, 147. Józef W. Rosłoń („Idea życia”, 275) zauważa ponadto: „Gdy autor posługuje się słowem ברא, nie zaznacza osobno skuteczności Słowa Bożego przez formułę «i tak się stało»; widocznie już w samym czasowniku ברא zawiera się niechybna skuteczność”.

<sup>17</sup> Lemański, *Księga Rodzaju*, 148. Por. HALOT I, 145–146; Łach, *Księga Rodzaju*, 182–183.

<sup>18</sup> HALOT I, 826–829. Edmund Świerczek (*Na początku stworzenia*, 20) i Janusz Lemański (*Księga Rodzaju*, 141) zauważają ponadto, że w odróżnieniu od terminu עשה, podkreślającego działanie fizyczne, czasownik ברא wyraża działanie, któremu nie towarzyszy praca. Por. Filipiak, *Biblia o człowieku*, 73.

<sup>19</sup> To, czy w Rdz 1 jest obecna idea stworzenia świata z niczego (*creatio ex nihilo*), jest problemem, który jest dyskutowany. Najczęściej uważa się, że taką myśl można wywnioskować z tego tekstu jedynie pośrednio, poprzez rozumowanie spekulatywne (por. Lemański, *Księga Rodzaju*, 150). Różnica semantyczna między występującymi w tekście słowami ברא i עשה i ich rozróżnienie wyszczególnione w niniejszej analizie oraz



słów przez autora biblijnego, nie rozstrzyga również ich wyraźnego rozróżniania przez późniejszych czytelników i interpretatorów. Dla przykładu LXX obydwa te słowa oddaje jednym terminem ποιέω, co wskazuje, że dla jej tłumaczy były one tak bliskimi synonimami, że mogły zostać utożsamione. Choć pola semantyczne tych dwóch słów hebrajskich pokrywają się w znacznym stopniu, są to jednak różne terminy, a ich równoczesna obecność w tekście (intencjonalna lub nie) pozwala zastosować je za kryterium wyodrębnienia struktury tekstu.

Słowo ברא pojawia się jednak nie tylko w Rdz 1,1, ale jest ono powtórzone w opisie stworzenia jeszcze dwa razy: w wersie 21 oraz trzykrotnie w wersie 27. Ten fakt każe postawić problem: czy w tych dwóch wersach słowo ברא niesie ze sobą takie same konotacje jak w przypadku pierwszym (stworzenie jako powołanie do istnienia, w odróżnieniu od przekształcenia tego, co już istnieje), a jeśli tak, to co nowego pojawia się wtedy (zostaje stworzone) w budowanym przez Boga świecie? Pierwszą rzeczą, jaką należy zauważyć jest to, że słowo ברא nigdy nie pojawia się w ustach Boga, zawsze jest komentarzem narracyjnym do zaistnienia jednego z dzieł Bożych, które właśnie się dokonało. W Rdz 1,20 Bóg mówi: „niech się zaroją wody; niech ptactwo lata nad ziemią a pod sklepieniem”, a zatem nie chodzi o to, że „stało się” coś nowego, ile coś zostało zapełnione; w Rdz 1,26 Bóg mówi „uczynimy [człowieka]”; w Rdz 1,1 nie ma żadnego słowa Bożego, jest tylko stwierdzenie faktu. Rodzi się uzasadnione pytanie: dlaczego czasownik ברא pojawia się akurat w tych miejscach? W pierwszym przypadku (1,1) określa on powstanie ziemi, co jest oczywiste, w trzecim opisuje stworzenie (powołanie do istnienia) człowieka, który jest koroną całego stworzenia, ostatnim dziełem Boga<sup>20</sup>. Najwięcej pytań wywołuje drugie użycie słowa ברא, które pojawia się przy opisie stworzenia ryb i ptaków. Ryby i ptaki to szóste (licząc według użycia słów „i rzekł Bóg”) lub siódme (wliczając ziemię) dzieło Boże, zatem drugie użycie czasownika ברא nie jest środkiem stwarzania (jeśli chcieć przyjąć, że słowo to pojawia się na początku, w środku i na końcu opisu). Nie jest to także początek *opus ornatus*, ponieważ pierwsze dzieła z tej kategorii to Słońce i Księżyc, świecące ciała niebieskie. Jakie jest zatem kryterium (przyczyna) użycia słowa ברא w tym miejscu (1,21), kryterium, w które wpisuje się również użycie tego słowa w wersach 1,1 oraz 1,27?

Odpowiedź znajdujemy w sformułowaniu określającym kolejne dzieło Boga jako „istoty żyjące [וַיַּבְרָא אֱחָדָם חַיָּים]”. Ryby i ptaki to pierwsze dzieła Boże, które są żywe, i to właśnie odróżnia je od tego wszystkiego, co powstało przed nimi. W stworzonym dotąd świecie nie było jeszcze życia, które teraz Bóg „udziela” światu, wprowadza je w świat, dodaje do świata coś nowego, czego w nim do tej pory jeszcze nie było. Tę zmianę jakościową tekst ilustruje poprzez użycie słowa, które nie odnosi się do

---

wypływające z tego wnioski można potraktować jako argument w tej dyskusji, nie jako jej rozstrzygnięcie, które nie jest celem badania.

<sup>20</sup> Choć rodzi się tu pytanie, czy sam ten fakt pozwala wyjaśnić, dlaczego czasownik ten pojawia się akurat tutaj.

przekształcania jednej rzeczy w drugą lub do kształtowania czegoś z istniejących już materiałów (עֲשֵׂה), ale takiego, które przekazuje ideę zaistnienia czegoś zupełnie nowego, czegoś, czego nie można utworzyć z tego, co istnieje do tej pory (בְּרֵא). Tak jest z istotami żyjącymi. Ich ciała są utworzone z już istniejącej materii, ale samo ciało nie jest jeszcze istotą żywą. Do tego potrzebne jest jeszcze coś nowego, dodanego do tego ciała, które samo w sobie jest martwe, tak jak otaczająca je materia, z której powstało. Tym czymś jest życie, które zostaje udzielone przez Boga i pierwszy raz pojawia się na ziemi. Tę nowość ukazuje i podkreśla również błogosławieństwo Boże skierowane do nowo stworzonych istot żywych, które także pierwszy raz pojawiają się dopiero w tym miejscu. Błogosławieństwo to odnosi się do przekazywania życia przez ryby i ptaki. Wynika z tego, że przekazanie życia nie jest czymś, co istoty żywe mają same w sobie, ale do tego konieczna jest pomoc Boga, Jego błogosławieństwo<sup>21</sup>. Błogosławieństwo to pojawia się dopiero teraz, ponieważ wcześniej nie było ono potrzebne, gdyż stworzone do tej pory dzieła nie miały życia, a zatem nie miały czego przekazać, posiadały jedynie istnienie, którego przekazać się nie da, nie ma zresztą takiej potrzeby.

Kontynuując ten wątek, nie można pominąć faktu, że według heksaemeronu Bóg, stworzywszy zwierzęta lądowe, nie udziela im – w przeciwieństwie do ryb i ptaków – swego błogosławieństwa. Trudno znaleźć wyjaśnienie tego pominięcia. Janusz Lemański<sup>22</sup> zauważa, że tradycja interpretacyjna tego faktu jest bardzo długa, oraz stwierdza, że może tak być ze względu na ich współdziałanie z człowiekiem w zasiedlaniu ziemi. Rodzi się tu jednak pytanie, czy słuszne jest takie złączenie zwierząt lądowych z człowiekiem, a oddzielenie ich od pozostałych zwierząt. Ten sam autor stwierdza, że błogosławieństwo człowieka dokonuje się inaczej niż błogosławieństwo zwierząt: „Stwórca zwraca się bezpośrednio do człowieka, co w konsekwencji odróżnia, według P, tego ostatniego od zwierząt. [...] Zatem i błogosławieństwo udzielone ludziom oznacza coś więcej niż to udzielone wcześniej stworzeniom morskim i ptakom”<sup>23</sup>. W takim razie należy zapytać, czy ta różnica zachodzi tylko między człowiekiem a rybami i ptakami, a nie zachodzi między człowiekiem a zwierzętami lądowymi oraz czy zwierzęta lądowe przez swój współdziałanie w zasiedlaniu ziemi mogą zostać uznane za zrównane z człowiekiem w aspekcie otrzymania błogosławieństwa. Z przeprowadzonej analizy wynika, że zwierzęta lądowe należy raczej połączyć z rybami i ptakami w jedną grupę istot żywych. Błogosławieństwo Boże dane przy stworzeniu (udzieleniu) życia odnosi się wtedy do wszystkich kolejnych stworzonych istot, które będą posiadały to życie, dlatego nie ma konieczności jego powtarzania. Zwierzęta lądowe nie są zatem pozbawione błogosławieństwa Bożego, jedynie nie ma

<sup>21</sup> Por. Łach, *Księga Rodzaju*, 191.

<sup>22</sup> Lemański, *Księga Rodzaju*, 143; Lemański, „Człowiek”, 103–104.

<sup>23</sup> Lemański, „Człowiek”, 103–104.

o nim wzmianki w tekście, gdyż wszystkie byty stwarzane przez drugie ברא są żywe, a przez to posiadają błogosławieństwo płodności.

Stwierdzamy zatem, że między dziełami Bożymi stworzonymi przez pierwsze ברא (światłość, firmament, suchy ląd, rośliny, świecące ciała niebieskie) a tymi stworzonymi przez drugie ברא (ryby i ptaki, zwierzęta lądowe) zachodzi istotna różnica jakościowa, która polega na posiadaniu (bądź nie) życia, na byciu istotami martwymi albo żywymi. Następnie należy zatem zbadać, jaka różnica zachodzi między stworzonymi przez drugie ברא istotami żywymi a stworzonym przez trzecie ברא człowiekiem.

Tekst biblijny zaznacza różnicę między człowiekiem a innymi stworzeniami już uroczystym wprowadzeniem tego aktu. „Jest on wyeksponowany przez wprowadzenie formuły namysłu Boga: *uczyńmy*, która w całym Heksaemeronie występuje tylko raz, właśnie przed stworzeniem człowieka”<sup>24</sup>. W opisie stworzenia człowieka pojawiają się ponadto dwa nowe określenia. Jedno z nich odnosi się do relacji człowieka z dotychczas stworzonymi dziełami Boga, drugie natomiast – do relacji człowieka z samym Bogiem (Rdz 1,26–27). Pierwsze z tych określeń mówi, że człowiek ma panować [רדה] nad wszystkimi istotami żywymi. Zaznaczona jest tu wyraźnie różnica między nimi. Człowiek nie jest taki sam, jak pozostałe istoty żywe (zwierzęta), jest od nich w jakiś sposób „wyższy”, góruje nad nimi, czego wynikiem jest jego status panującego. Ta informacja ujawnia różnicę między zwierzętami a człowiekiem, ale nie precyzuje jej charakteru, nie wyjaśnia, czy człowiek ma w sobie coś nowego, czego nie mają pozostałe istoty żyjące. Tę brakującą informację zawiera drugie określenie stwarzanego człowieka, odnoszące się do jego relacji z Bogiem. Tekst biblijny podaje, że człowiek w pewnym stopniu jest „podobny” do Boga, jest „obrazem [צֶלֶם]” i „podobieństwem [דְּמִיּוּת]” Boga (Rdz 1,26). Tego „podobieństwa”, które decyduje o tym, że człowiek jest „obrazem” Boga, nie mają stworzone do tej pory istoty żywe<sup>25</sup>.

Tak więc człowiek odróżnia się od dzieł martwych tym, że ma życie – tak samo jak zwierzęta – ale z kolei odróżnia się też od zwierząt tym, że ma w sobie coś, co „upodabnia” go do Boga i czyni Jego „obrazem”. Element ten jest z pewnością elementem duchowym, nie można bowiem przyjąć, że obraz Boży w człowieku opiera się na jego wyglądzie zewnętrznym lub jakiejś właściwości fizycznej czy cielesnej<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Piwowar, „Antropologia”, 37–38. Por. Łach, *Księga Rodzaju*, 191–192; Rosłoń, „Idea życia”, 271; Synowiec, *Początki świata*, 35; Filipiak, „Godność osoby ludzkiej”, 27; Lemański, „Człowiek”, 99.

<sup>25</sup> Por. Łach, *Księga Rodzaju*, 192–193; Synowiec, *Początki świata*, 38; Dziadosz, „Człowiek ikoną Boga”, 91–93; Brotzman, „Man”, 407; Świerczek, *Na początku stworzenia*, 24; Filipiak, „Godność osoby ludzkiej”, 28–29. Można stwierdzić, że stworzone dzieła „martwe” też są w jakimś stopniu „podobne” do Boga – poprzez posiadanie istnienia; zwierzęta żyjące są ponadto „podobne” do Boga poprzez posiadanie życia (to jednak nie było wcześniej zaznaczone w tekście biblijnym). Zatem człowiek „podobny” jest do Boga w jakiś inny sposób – wyróżniający go z całego stworzenia, ma w sobie takie „podobieństwo” do Boga, jakiego nic innego nie posiada.

<sup>26</sup> Lemański, „Człowiek”, 102. Marian Filipiak („Godność osoby ludzkiej”, 29) pisze: „Podobieństwo Boże w człowieku polega na wyposażeniu człowieka w dar «ducha»”. Stanisław Łach (*Księga Rodzaju*, 194) stwierdza z kolei: „Przez swą duszę [człowiek jest] podobny do Boga, przez ciało zaś do zwierząt”.

Biblijny opis stworzenia nie podaje nam żadnego określenia, czym jest ten element, ale uzasadnione wydaje się postawienie pytania, czy ten element, którego istnienie odsłania przedstawiona struktura heksaameronu, możemy utożsamiać z tym, co dziś określamy „duszą”. Jeśli tak, to poprzez posiadanie duszy człowiek byłby „podobny” do Boga nie tylko w wymiarze reprezentatywno-funkcyjnym, ale również w wymiarze ontologicznym, przez posiadanie pierwiastka duchowego „upodobniającego” go w jakiś sposób do Boga, który również jest duchem.

Stwierdzając, że człowiek posiada „duszę”, należy zapytać, czy jest to cecha właściwa tylko jemu, czy ten element, który posiadają istoty żywe, a który odróżnia je od bytów martwych – czyli pierwiastek życia – również możemy utożsamiać z tym, co *Katechizm* określa jako „dusza duchowa”. Odpowiadając na to pytanie, należy stwierdzić, że w tym wymiarze człowiek nie jest taki sam jak zwierzęta. Jeśli bowiem „duszę” utożsamimy z ośrodkiem życia i stwierdzimy, że zwierzęta również ją posiadają, to wtedy człowiek posiada jeszcze coś więcej lub „duszę” innego rodzaju. Jeżeli natomiast „życie” i „duszę” uznamy za dwie różne rzeczy, to wtedy „duszę” posiada tylko człowiek, obok „życia”, które również posiada, tak jak inne istoty żywe. Fakt rozróżnienia tych dwóch elementów, widoczny w przedstawionej strukturze heksaameronu, przemawia za stwierdzeniem, że zwierzęta nie posiadają „duszy duchowej”, jest ona właściwa tylko człowiekowi<sup>27</sup>.

Posiadanie przez człowieka „duszy”, która „upodobnia” go do Boga i czyni Jego „obrazem”, skutkuje jego wyższością i panowaniem nad stworzeniami, które jej nie mają<sup>28</sup>. Posiadanie duszy „upodobnia” człowieka do Boga, ale nie zrównuje go z Nim. Dlatego, choć człowiek ma panować nad zwierzętami (tak jak Bóg, który oczywiście także posiada to panowanie), to nie robi tego samoistnie, ale potrzebuje do tego Bożego błogosławieństwa (tak samo jak zwierzęta potrzebują go do przekazywania życia, które to błogosławieństwo jest powtórzone również w odniesieniu do człowieka).

Podsumowując, użycie słowa ברא w pierwszym opisie stworzenia pozwala na wyodrębnienie struktury tego tekstu, niezależnej od powszechnie stosowanych podziałów na siedem dni stworzenia oraz na osiem dzieł stworzonych, aczkolwiek im nie zaprzeczającej i nie sprzeciwiającej się. Struktura ta dzieli stwarzane dzieła Boże na trzy grupy: przedmioty martwe, żywe zwierzęta oraz człowieka. Między

<sup>27</sup> Można w tym kontekście zauważyć, że dla starożytnych krew płynąca w zwierzętach oraz w człowieku była materialną postacią życia. Na podstawie tekstów biblijnych możemy stwierdzić, że „krew uważano za siedlisko życia (por. Kpł 17,11.14), wręcz utożsamiano ją z życiem (por. Rdz 9,4–6; 37,21–22; Pwt 12,16.23)” (Piwowar, „Antropologia”, 86). Jeżeli utożsamimy życie z krwią, która jest materialna, może zrodzić się pytanie, czy samo życie również było postrzegane jako coś materialnego. Jeżeli tak, to zdecydowanie nie należy utożsamiać go z „duszą”, która jest elementem duchowym. Zagadnienie to zasługuje na osobne studium. Podobnie tematem na osobne studium jest określenie różnicy między „życiem” a „duszą” w ujęciu biblijnym; w tym miejscu pozostajemy przy stwierdzeniu ich rozróżnienia.

<sup>28</sup> Zob. Filipiak, „Godność osoby ludzkiej”, 29–30. Zagadnienie, czym dokładnie jest „obraz Boga” i na czym polega jego posiadanie przez człowieka, nie wchodzi w zakres niniejszej pracy.

tymi grupami zachodzi różnica jakościowa, każda kolejna grupa posiada coś, czego nie miały dzieła stworzone wcześniej, coś co nie zostaje utworzone z istniejącej już materii, ale stworzone (udzielone przez Boga) i dodane (włożone) do istniejącego już świata. Ta różnica przejawia się w tym, że zwierzęta posiadają życie, którego nie miały istniejące już wcześniej rzeczy materialne, a z kolei człowiek posiada „duszę”, której nie miały istniejące już wcześniej zwierzęta.

## 2. Rośliny w biblijnym opisie stworzenia

Problemem, jaki pojawia się w trakcie naszych badań i którego nie można pominąć, jest miejsce i status roślin w biblijnym opisie stworzenia. Rośliny należą do grupy organizmów żywych, natomiast biblijny opis stworzenia sytuuje ich powstanie w trzecim dniu heksaemeronu, a zatem przed drugim użyciem czasownika ברָא, co wskazuje na to, że rośliny nie są organizmami żywymi.

Odnosząc się do tego problemu, należy najpierw stwierdzić, że odczytując tekst biblijny, nie znajdujemy w nim danych przyrodniczych (zgodnych z dzisiejszą wiedzą), ale obraz świata widzianego oczami człowieka starożytnego. A zatem właściwie postawione pytanie nie brzmi: czym są rośliny w rzeczywistości?, ale: jak rośliny są przedstawione w biblijnym opisie stworzenia i jakie jest tego uzasadnienie? Odpowiedź na tak sformułowane pytanie jest następująca: biblijny opis stworzenia zalicza rośliny do natury nieożywionej, do tej części świata, która nie ma w sobie życia<sup>29</sup>. Świadczy o tym właśnie umiejscowienie ich powstania przed drugim użyciem czasownika ברָא, ale również brak błogosławieństwa Bożego odnoszącego się do przekazywania życia (do rozmnażania). Dlaczego tak jest?

Mamy podstawy do tego, aby sądzić, że w oczach ludzi starożytnych rośliny pozbawione są życia. Przesłanki takiego stwierdzenia możemy znaleźć w innych tekstach biblijnych. Skutkiem posiadania życia jest oddech, który po śmierci ustaje (Ps 104,29; Hi 27,3). Rośliny nie oddychają, nie można poczuć ich oddechu. Co więcej, życie istot żywych umiejscowione jest w ich krwi (Kpł 17,11.14; Pwt 12,23), a rośliny nie mają krwi ani nic, co by ją przypominało<sup>30</sup>. Do tego cechą istot żywych jest ich ruch, ich zdolność do ruchu i do przemieszczania się (Iz 42,5), a rośliny pozbawione są tej zdolności. Możemy ponadto zauważyć, że tekst heksaemeronu używa innego czasownika, kiedy mówi o pojawieniu się nowo stworzonych roślin. Nie jest to ברָא czy עָשָׂה, nie jest to sformułowanie „niech się zapełni...”, ale „niech

<sup>29</sup> Por. Łach, *Księga Rodzaju*, 189.

<sup>30</sup> W tym kontekście wartym uwagi zagadnieniem jest klasyfikacja ryb, które nie oddychają powietrzem, a spożywanie ich krwi nie było zakazane, co sugeruje, że ich życie było umiejscowione nie we krwi, ale w innym organie wewnętrznym. Zob. Whitekettle, „The Physiology”, 685–704.

ziemia wyda [אֶשְׂבֵּת]” oraz „ziemia wydała [אֶשְׂבֵּת]”. Ten hebrajski termin ma znaczenie „wypuścić pędy, wydać zielone kielki”, a jego podmiotem w opisie heksaemeronu jest ziemia i to ona „wykonuje” polecenie Boże<sup>31</sup>. Wynika z tego, że rośliny nie tyle są osobnym dziełem, co częścią ziemi, z której wyrastają. Potwierdza to obserwacja świata stworzonego: rośliny rosną (żyją) tylko wtedy, kiedy są zakorzenione w ziemi, natomiast wyjęte z ziemi i pozbawione podłoża więdną i usychają, nawet mimo dostępu do wody i słońca. Jednak rośliny różnią się od innych martwych rzeczy – mają zdolność do wzrostu i tworzenia owoców i nasion. Czy ta zdolność nie przemawia jednak za tym, żeby zaliczyć je do istot żywych? Dla ludzi starożytnych tak nie było. Można stwierdzić, że postrzegali oni rośliny wyrastające z ziemi w sposób analogiczny do włosów wyrastających z głowy lub paznokci wyrastających z ciała: rosną one, ale się nie przemieszczają, nie oddychają ani nie mają krwi, a ponadto wyrwane z ciała przestają rosnąć, tak jakby ta siła, która powoduje ich wzrost nie była w nich, ale w ciele, w którym są zakorzenione i z którego wyrastają. Analogicznie rośliny są częścią ziemi, w której tkwi siła powodująca ich wzrost, wyrwane z ziemi zostają pozbawione dostępu do tej siły, w konsekwencji czego marnieją. Rośliny nie posiadają zatem życia.

Za takim wnioskiem, zaliczającym rośliny do przyrody nieożywionej, a nie do organizmów żywych, przemawia również tekst Rdz 1,29–30. Autor stwierdza tam, że Bóg dał człowiekowi i zwierzętom „rośliny zielone” za pokarm<sup>32</sup>, dodatkowo w 1,30 kontrastując rośliny ze „wszystkim, co ma w sobie życie”. Ten akt Boga ukazuje ponadto stan idealnego pokoju w świecie stworzonym przez Boga, w którym nie ma żadnej przemocy i gdzie nie ma śmierci, gdzie śmierć nie dotyka żadnej żywej istoty, nie tylko człowieka, ale także zwierząt<sup>33</sup>. Dlatego w nowo stworzonym świecie nie ma zwierząt mięsożernych, a sam człowiek też jawi się jako wegetarianin (człowiek otrzyma zwierzęta jako pokarm dopiero po potopie; Rdz 9,3). Skoro w świecie stworzonym przez Boga nawet w celu zdobycia pożywienia nikt i nic nie umiera, a do

31 HALOT I, 222; Lemański, *Księga Rodzaju*, 156. Stworzenie zwierząt lądowych przebiega – według opisu biblijnego – w ten sposób, że wychodzą one z ziemi (Rdz 1,24), jednak jest to inny proces niż pojawienie się roślin. Zwierzęta nie są dziełem ziemi wydanym na polecenie Boże, „wychodzą” one z ziemi, ale „uczynił” je Bóg (por. *ibidem*, 163). Przy opisywaniu stworzenia zwierząt nie jest użyte słowo אֶשְׂבֵּת, ale termin אָרָץ („wychodzić”). Czasownik ten jest użyty w osnowie przyczynowo-skutkowej Hifil („ziemia sprawiła, że wyszły”), ale nie oznacza to mocy sprawczej ziemi, jak to było w przypadku roślin i słowa אֶשְׂבֵּת. Tę formę czasownika אָרָץ należy odczytywać jako otwarcie się i wypuszczenie na zewnątrz materiału, z którego zostają ukształtowane ciała zwierząt, co z kolei jest dziełem Boga, a nie ziemi. Forma Hifil czasownika אָרָץ jest tu analogiczna do formy Hifil czasownika אָרָץ w Rdz 1,15.17. Słońce i Księżyc nie są tam źródłami światła i nie sprawiają, że powstaje światło (które istnieje już wcześniej), ale są jego przekazicielami.

32 Rośliny nic nie otrzymują za pokarm, ponieważ go nie potrzebują.

33 Do tego obrazu nawiązują obrazy zapowiadające epokę mesjańską, w których zwierzęta roślinożerne i mięsożerne pozostają z sobą w przyjaźni, a żywią się „słomą” lub „prochem ziemi” (zob. Iz 11,8; 65,25).

pożywienia służą „ciała” roślin, to wynika z tego, że w roślinach nie ma życia, które należałoby im odebrać w celu ich spożycia<sup>34</sup>.

Podsumowując, heksaameron przedstawia rośliny jako istoty pozbawione życia, są one jedynie częścią ziemi (gleby), z której wyrastają.

### 3. Słońce i Księżyc (bogowie pogańscy) w biblijnym opisie stworzenia

Rośliny, choć wyróżniają się spośród innych, nie są jednak, według heksaameronu, ostatnim dziełem Boga powołanym do istnienia jako część natury martwej. Po nich zostają stworzone jeszcze świecące ciała niebieskie, Słońce i Księżyc z gwiazdami. Takie ich umiejscowienie w dziele stworzenia również ma swoje znaczenie z punktu widzenia nakreślonej przez nas struktury tekstu.

Ze współczesnego punktu widzenia nie ma nic dziwnego w zaliczeniu Słońca i Księżyca do natury nieożywionej. Jednak (znowu) punkt widzenia ludzi starożytnych nie jest tak jednoznaczny. W świecie starożytnym, w religiach i kulturach ludów ościennych Izraela, Słońce i Księżyc były postrzegane jako bóstwa, a więc istoty jak najbardziej żywe; co więcej, nie tylko żywe, ale większe i potężniejsze od ludzi i zwierząt, które rządzą światem i losami ludzkimi. Biblijny opis stworzenia jest natomiast monoteistyczny, ukazuje, że istnieje tylko jeden Bóg, który stworzył wszystko inne, zarówno ziemię, jak i niebo (domniemane miejsce egzystencji bogów pogańskich).

<sup>34</sup> Potwierdzenie tego wniosku możemy dostrzec także w innych miejscach Biblii. Kilkrotnie znajdujemy w niej stwierdzenia, w których rośliny są sklasyfikowane jako „owoce ziemi” (Jer 2,7; por. 7,20) lub „płody ziemi” (Ps 65,4; 147,8), i które mówią, że to ziemia „wydaje owoc” (Ps 67,7). Z kolei miejsca pozbawione roślinności są określane jako „ziemia bezpłodna” (Kpł 16,22; Jer 2,6). Określenia te nie odnoszą się do roślin jako samodzielnych organizmów żywych, ale do ziemi (gleby), która „wydaje [נשׂת]” rośliny i jest konieczna do ich wzrostu. Można tu przytoczyć także błogosławieństwo zawarte w Ps 144,13–14a, gdzie życzenie płodności wyrażone jest w odniesieniu do zwierząt (stad), a pominięte jest w odniesieniu do roślin (plonów), oraz przeciwstawienie „ziemi i tego, co z niej wychodzi [czyli roślin]” „ludziom” oraz „temu, co chodzi po ziemi” w Iz 42,5. Takie sformułowania wskazują, że siła powodująca wydanie plonów przez rośliny tkwi nie tyle w nich samych, co w ziemi z której wyrastają (por. Mk 4,28). Także opis potopu zesłanego przez Boga na ziemię sugeruje, że rośliny nie są istotami żywymi. Zapowiadając potop, Bóg poleca Noemu zabrać do arki „po parze wszystkiego, co żyje”, wyliczając przy tym różne rodzaje zwierząt, a pomijając zupełnie rośliny (Rdz 6,19–20; por. 6,13; 7,14–16.46). Podsumowując skutki potopu, narrator stwierdza, że „spośród wszystkiego, co było na ziemi (na suchym lądzie) umarło wszystko, co miało w nozdrzach tchnienie ducha życia” (Rdz 7,22). O ile zwierzęta (i człowiek) zaliczone są tu do istot żywych, to rośliny nie są wymienione w tej kategorii, czyli są potraktowane jako martwe, nieożywione. Opis potopu traktuje człowieka i zwierzęta jako istoty, które należy uratować przed zalaniem wodą i śmiercią. Takiego ratunku nie potrzebują rośliny, ponieważ po ustąpieniu wód (i pojawieniu się na nowo miejsca dla nich) ziemia, której są częścią, wyda je z powrotem (por. Rdz 8,11). Taką samą wymowę ma przykazanie Boga, którego przedmiotem jest niezsyłanie więcej potopu, a które jest zawarte „z każdym ciałem żyjącym” (Rdz 9,15).

W oczywisty sposób ten monoteistyczny obraz jest polemiką z politeistyczną kosmogenezą (i teogenezą) mitologii ościennych, przede wszystkim z mitologią mezopotamską<sup>35</sup>. Ponadto biblijny opis stworzenia jest monoteistyczny, a nie henoteistyczny, dlatego nie tylko sytuuje Boga jako najwyższego i najważniejszego ze wszystkich bogów, ale w ogóle pozbawia istnienia innych bogów, czyli również Słońce i Księżyc. Tekst heksaameronu robi to przez umiejscowienie ich w tej grupie dzieł stwarzanych przez Boga, które są martwe, pozbawione życia. Słońce i Księżyc – według biblijnego opisu stworzenia – nie tylko nie mają nic wspólnego ze sferą boską, ale wręcz należą do najniższej grupy stworzeń, do stworzeń martwych, tak jak woda, ziemia (gleba), firmament czy rośliny; są natomiast niższe od zwierząt, nie mówiąc już o człowieku. Umiejscowienie Słońca i Księżyca w grupie dzieł martwych (stworzonych przed drugim *ברא*) deprecjonuje całkowicie ich domniemany boski charakter. Podobną polemikę możemy zobaczyć także w umiejscowieniu stworzenia praoceanu. Babiloński epos *Enuma elisz* przedstawia obraz bogini Tiamat, uosabiającej słone wody chaosu, oraz boga Apsu, który z kolei uosabia wody słodkie. W tekście heksaameronu brak takiego rozróżnienia na wody słone i słodkie, a praocean nie ma żadnych cech osobowych ani tym bardziej boskich<sup>36</sup>. To przeciwstawienie mitologii mezopotamskiej wzmacnia umiejscowienie stworzenia wody w grupie bytów powołanych do istnienia przez pierwsze *ברא*, a więc martwych, i odbiera jej jakiegokolwiek boskie cechy. Także ziemia (gleba) i związana z nią roślinność są w pierwszym opisie stworzenia przedstawione jako stworzone przez Boga oraz – podobnie jak ciała niebieskie i woda – są w nim usytuowane w pierwszej grupie dzieł Bożych, a więc wśród bytów martwych. Ten fakt również można odczytać pośrednio jako polemikę z obecnością w mitologiach starożytnych bóstw chtonicznych i – pojmowaną jako ich hierofanię – roślinnością.

Należy jednak zauważyć, że Słońce i Księżyc poruszają się po firmamencie, co jest cechą życia<sup>37</sup>. Ponadto – według opisu biblijnego – mają one „rządzić [*משל*] dniami i nocą” (Rdz 1,16.18). Czy zatem zakwalifikowanie Słońca i Księżyca do dzieł natury nieożywionej (nieobdarowanych życiem) nie jest błędem? Odpowiadając, stwierdzamy najpierw, że „rządzenie [*מְשִׁלָּה*]” dnia i nocy przez Słońce i Księżyc jest czymś różnym od „panowania [*רדה*]” człowieka nad zwierzętami. Na czym polega czynność „rządzenia” właściwa Słońcu i Księżycowi, możemy odczytać z zestawionego synonimicznie drugiego określenia celu ich stworzenia, którym jest „oddzielanie [*ברל*]” dnia od nocy i światła od ciemności (Rdz 1,14.18). Słowo *ברל* pojawia się już wcześniej w opisie heksaameronu: narrator stwierdza, że po stworzeniu światła Bóg „oddzielił” je od ciemności (1,4) oraz że funkcją firmamentu jest „oddzielenie wód

<sup>35</sup> Lemański, *Księga Rodzaju*, 139, 159; Napora, „Czas w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu: dzień czwarty”, 18–20.

<sup>36</sup> Por. Lemański, *Księga Rodzaju*, 150–151, 154.

<sup>37</sup> Tego, czy Słońce i Księżyc oddychają i czy mają krew, nie da się oczywiście stwierdzić patrząc z perspektywy Ziemi.



górnym od wód dolnym” (1,6–7). Widzimy zatem, że funkcja Słońca i Księżycy jest analogiczna do funkcji firmamentu – są one swego rodzaju granicą dzielącą świat na dwie przestrzenie (por. Hi 38,8–11.19–20.24; Ps 74,16–17a; Prz 8,27–28)<sup>38</sup>. Firmament jest dziełem martwym, tak samo martwą granicą są Słońce i Księżyc. Można na nie spojrzeć analogicznie do „zaworów nieba”, które otwierając się, powodują, że z obszaru wód górnych spada na ziemię deszcz, śnieg lub grad (Rdz 8,2; Hi 38,22; por. 1 Krl 8,35). Jednak ruchem tych zaworów steruje Bóg, nie poruszają się one samoistnie. Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w przypadku Słońca i Księżycy – ich ruch na firmamencie nie pochodzi od nich samych, ale od Boga, który je przesuwa, źródło siły powodującej ich ruch nie znajduje się w nich samych, ale poza nimi, w Bogu, który nimi steruje<sup>39</sup> (analogicznie do siły powodującej wzrost roślin, która również znajduje się poza nimi, w ziemi). Ponadto, choć Słońce i Księżyc świecą, to nie są one samodzielnym źródłem światła, które dają, ale raczej pośrednikiem, narzędnikiem przekazującym na ziemię światło, którego źródłem i dawcą jest sam Bóg (Iz 60,19–20; por. Hi 38,19; Ap 21,23)<sup>40</sup>. Dlatego też nie są ani bogami, ani nawet istotami żywymi, ale przynależą do natury nieożywionej.

<sup>38</sup> Granicą taką jest również brzeg morza i lądu (por. Jr 5,22; Prz 8,29), choć nie ma o tym mowy w heksaemeronie.

<sup>39</sup> Można porównać Słońce i Księżyc do okien wpuszczających światło w przestrzeń znajdującą się pod firmamentem, do ruchomych okien w ścianie – znów analogicznie do „zaworów” będących granicą dla deszczu, śniegu i gradu, przesuwaną i otwieraną przez Boga. Taki sposób widzenia i rozumienia Słońca i Księżycy potwierdzają także te miejsca biblijne, które Boga przedstawiają jako autora ich ruchu. Pierwszym takim miejscem jest opis cudu Słońca w czasie bitwy w dolinie Ajjalonu (Joz 10,12–14; por. Syr 46,4). Słowa Jozuego brzmią wprawdzie jak rozkaz skierowany do Słońca i Księżycy (10,12), ale narrator wyraźnie zaznacza, że Jozue zwrócił się tymi słowami „do Pana” (10,12), a następnie, że to „Pan usłuchał głosu człowieka” (10,14). Drugim takim wydarzeniem jest cofnięcie Słońca i przesunięcie cienia na zegarze króla Ezechiasza, które jest działaniem Boga, a nie wynikiem samodzielnego ruchu Słońca (Iz 38,8; 2 Krl 20,9–11; por. Syr 48,43). Znajdujemy w Biblii także wypowiedzi mądrościowe stwierdzające, że Słońce jest poruszane przez Boga (Hi 9,7; Ps 74,16–17; Syr 43,5; por. Mt 5,45).

<sup>40</sup> Por. Świerczek, *Na początku stworzenia*, 21; Lakhmitskaya – Napor, „I widział Bóg”, 34; Piwowar, „Firmament i ciała niebieskie”, 17–31; Piwowar, „Harmonia makrokosmosu”, 97–122. Można tu również przytoczyć jedną z plag egipskich, w której na skutek działania Boga w Egipcie zapanowała ciemność, natomiast w zamieszkałej przez Izraelitów ziemi Goszen dzień trwał jak zwykle. Zarówno ciemność, jak i światło są tu niezależne od obecności i działania Słońca, a zależą tylko od Boga (Wj 10,21–23; por. Ez 32,7–8). Podobną wymowę mają też wyrocznie prorockie, które zapowiadają, że z rozkazu Boga Słońce i Księżyc przestaną dawać światło (Iz 13,10; Jl 2,10; 4,15; Am 8,9; por. Mt 24,29; Mk 13,4). Taki statut ciał niebieskich (przeakaźników, a nie źródeł światła) rozwiązuje ponadto pozorną niekonsekwencję biblijnego opisu stworzenia, polegającą na tym, że Bóg pierwszego dnia stwarza światło, a dopiero dnia czwartego – domniemane źródła tego światła, czyli Słońce, Księżyc i gwiazdy. Tymczasem światło istnieje niezależnie od nich i dlatego „może” zostać stworzone przed nimi, a ich rolą nie jest „dawanie”, ale „przekazywanie” odpowiedniej ilości światła na ziemię i wyznaczenie w ten sposób „pór roku, dni i lat” (Rdz 1,14).

## Podsumowanie

Analiza pierwszego opisu stworzenia, dokonana pod kątem występowania w nim czasownika ברא, prowadzi do następujących wniosków: stworzenie podzielone jest na trzy grupy, które różnią się od siebie jakościowo, każda kolejna posiada coś nowego, czego nie miała poprzednia. Każde użycie czasownika ברא oznacza stworzenie czegoś nowego i dodanie tego do istniejącego już świata, co powoduje początek istnienia nowej kategorii stworzeń (które składają się po części z tego, co już istnieje, i z owego nowego komponentu). Pierwszą taką kategorią są rzeczy martwe, które otrzymują istnienie i są zbudowane tylko z martwej materii. Drugą kategorią są istoty żywe, które mają ciało zbudowane z tej samej materii martwej, ale ponadto otrzymują pierwiastek życia (składają się z dwóch części). Trzecią kategorią jest człowiek, który ma ciało zbudowane z tej samej martwej materii, ten sam pierwiastek życia oraz trzeci element, który sprawia, że jest on podobny Bogu i jest Jego obrazem. Element ten nie jest nazwany, ale możemy dopatrywać się tu tego, co nazywamy dziś „duszą”. W takim razie posiadanie „duszy” wyróżnia człowieka ze wszystkich innych stworzeń. Duszę posiada tylko człowiek, nie mają jej zwierzęta ani tym bardziej materia martwa. Duszy nie mają również rośliny ani nawet ubóstwiane przez starożytnych Słońce i Księżyc, które należą do materii martwej.

## Bibliografia

- Bokwa, I. et al. (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* (Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha 2007).
- Brotzman, E.R., „Man and the Meaning of אָדָם”, *Bibliotheca Sacra* 145 (1988) 400–409.
- Dziadosz, D., „Człowiek ikoną Boga. Teologiczne przesłanie Rdz 1,26–28”, *Jak śmierć potężna jest miłość. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Juliana Warzechy SAC* (red. W. Chrostowski; Żabki: Apostolicum 2009) 80–107.
- Filipiak, M., *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu* (Lublin: TN KUL 1979).
- Filipiak, M., „Godność osoby ludzkiej w świetle opisu stworzenia człowieka”, *Zeszyty Naukowe KUL* 16/2 (1973) 27–35.
- Giuntoli, F., *Genesi 1–11. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 1/1; Cinisello Balsamo: San Paolo 2013).
- Goodwin, D.R., „On the Use of ψυχή and πνεῦμα and Connected Words in the Sacred Writings”, *Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis* 1/2 (1881) 73–86.
- Grzybek, S., *Obraz człowieka w Starym Testamencie* (Kraków: nakł. autora 1991).
- Jakubiec, C., *Pradzieje biblijne. Teologia Genesis 1–11* (Sprawy Biblijne 21; Poznań – Warszawa – Lublin 1968).
- Katechizm Kościoła Katolickiego* (Poznań: Pallottinum 1994) (= KKK).

- Koehler, L. – Baumgartner, W. – Stamm, J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. I. Słownik hebrajsko-polski א-ק. II. Słownik hebrajsko-polski ק-ע, słownik aramejsko-polski (Warszawa: Vocatio 2008) (= HALOT).
- Lakhmitskaya, T. – Napora, K., „«I widział Bóg, że światło było dobre...» (Rdz 1,4). Motyw światła w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu (Rdz 1,1–2,4a)”, *Verbum Vitae* 29 (2016) 17–40.
- Lemański, J., „Człowiek jako mężczyzna i kobieta. Fundamenty antropologii biblijnej, ich źródła i konsekwencje”, *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 97–118. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.9699>.
- Lemański, J., *Księga Rodzaju*. I. Rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 1/1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2013).
- Lemański, J., „Standardowe i specyficzne rozumienie słowa רִשׁוֹן w tekstach Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia”, *Verbum Vitae* 37/1 (2020) 11–34. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.1947>.
- Lys, D., “The Israelite Soul According to the LXX”, *Vetus Testamentum* 16/2 (1966) 181–228.
- Łach, S., *Księga Rodzaju*. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz (Pismo Święte Starego Testamentu 1/1; Poznań: Pallottinum 1962).
- Łach, S., „Natura człowieka”, S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa*. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz (Pismo Święte Starego Testamentu 2/3; Poznań: Pallottinum 1971) 332–339.
- Marter, E.W., „The Hebrew Concept of Soul in Pre-exilic Writings”, *Andrews University Seminary Studies* 2/1 (1964) 97–108.
- Mroczkowski, I., „Starotestamentalne rozumienie ciała, duszy i ducha człowieka”, *Studia Płockie* 21 (1993) 17–24.
- Napora, K., „Czas w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu: dzień pierwszy (Rdz 1,3–5)”, *Verbum Vitae* 35 (2019) 13–37. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.4724>.
- Napora, K., „Czas w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu: dzień czwarty (Rdz 1,14–19)”, *Verbum Vitae* 38/1 (2020) 11–29. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.11387>.
- Pasterczyk, P., „Τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα (1 Tes 5,23). Stoickie źródła rozumienia ducha w Pierwszym Liście do Tesaloniczan”, *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 831–848. DOI: <https://doi.org/https://doi.org/10.31743/vv.12893>.
- Piwowar, A., „Antropologia”, *Teologia Starego Testamentu*. I. *Teologia Pięcioksięgu* (red. M. Rosik; Bibliotheca Biblica; Wrocław: TUM 2011) 33–95.
- Piwowar, A., „Firmament i ciała niebieskie świadkami Boga (Syr 43,1–12)”, *Biblical Annals* 7/1 (2017) 5–48.
- Piwowar, A., „Harmonia makrokosmosu w Syrachowym opisie ciał niebieskich (Syr 43,1–10)”, *Verbum Vitae* 31 (2017) 97–122. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.1768>.
- Rosłoń, J.W., „Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju”, *Studia Theologica Varsaviensia* 4/2 (1966) 269–363.
- Stachowiak, L., „Biblijna koncepcja człowieka. Monizm czy dualizm?”, *W nurcie zagadnień posoborowych* (red. B. Bejze; Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek 1968) II, 209–226.
- Stachowiak, L., „Jak rozumieć biblijne wypowiedzi o człowieku”, *Studia Theologica Varsaviensia* 12/1 (1974) 167–176.
- Synowiec, J.S., *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju* (Kraków: Wydawnictwo OO. Franciszkanów 2001).

Świerczek, E., *Na początku stworzenia. Egzegetyczno-teologiczna interpretacja Rdz 1–3* (Biblia dla Wszystkich 1; Kraków: Emet 1995).

Whitekettle, R., „A Study in Scarlet: The Physiology and Treatment of Blood, Breath, and Fish in Ancient Israel”, *Journal of Biblical Literature* 135/4 (2016) 685–704. DOI: <https://doi.org/10.15699/jbl.1354.2016.3091>.

Yu, H.E. – Malherbe, J., „The Semantic Field of the Hebrew Word שָׂרָף in the OT”, *Conspectus* 27 (2019) 113–134.

# God as Guardian and Enemy of the Human Soul/Life. The Cultural and Theological Code of the *nepeš* in 1 Sam 25:29

DARIUSZ DZIADOSZ 

The John Paul II Catholic University of Lublin, dariuszdzi@op.pl

ARKADIUSZ WOJNICKI 

The John Paul II Catholic University of Lublin, arkwoj93@gmail.com

**Abstract:** The cycles of traditions about Saul's rise to power and reign (1 Sam 7:2–12:25; 13:1–15:31) and David's ascension to the throne (1 Sam 16:1 – 2 Sam 5:5) portray human life as constantly under threat while simultaneously remaining in all circumstances in the hands of YHWH and dependent on His will. In order to understand the Deuteronomist's perspective on the life/soul of a human being, one has to explore the meaning of the Hebrew term *nepeš* in the source material he edited. This publication, using the historical-critical method, analyses the meaning of the concept of *nepeš* in 1 Sam 25:29 to show on this basis: (1) literary, editorial and historical-cultural background of this verse in the context of the whole cycle of tradition: 1 Sam 16:1 – 2 Sam 5:5; (2) exegetical analysis of *nepeš* and other key terms used in 1 Sam 25:29; (3) theological ideas present in the Hebrew text and their implications for the biblical concept of the human soul. This is because Abigail's blessing shows the image of God characteristic of historical books of the Old Testament, as well as sheds light on the character of David and his role in the inauguration of monarchical power in Israel. Furthermore, it allows new aspects of the semantic field of the term *nepeš* to be discovered.

**Keywords:** *nepeš*, soul/life, David, Abigail, Nabal, the story of David's rise to power (1 Sam 16:1 – 2 Sam 5:5)

One of the key themes in the biblical texts about the reigns of Israel's first kings, Saul and David, is the idea of a fierce struggle for survival, in which life clashes fiercely with death, and the outcome of this confrontation always depends on the will of YHWH.<sup>1</sup> In the background of the subsequent parts of the source material (1 Sam 7:2–12:25; 13:1–15:31; 1 Sam 16:1 – 2 Sam 5:5), there is constant talk of the threatened existence of the characters described, both collectively (the war of Israelites against the Philistines and Amalekites) and individually (the conflicts between Saul and David, Saul and Samuel, David and Nabal, Saul and Jonathan, Abner and Joab). The Hebrew term *nepeš* "soul/life," which recurs with great frequency in the narratives about Samuel, Saul, and David (1–2 Sam; 1 Kgs 1–2) in a variety of phrases and contexts, plays a vital role in the presentation of this theme. Several times the term appears without an additional qualifier or suffix, indicating

<sup>1</sup> Dariusz Dziadosz is the author of the first part of this article.

human existence in general or the soul, will, desires, and even the future of the characters presented. In this form, the word *nepeš* describes, for example, the heavily burdened mind/soul of the infertile Anna – Samuel’s mother (1 Sam 1:10), the sorrow and spiritual dilemmas of David’s companions during their escape from Saul (1 Sam 22:2), or their dejection, mourning, and anger after the destruction of Ziklag (1 Sam 30:6) and during Absalom’s bloody rebellion (2 Sam 17:8). The representatives of Abiathar’s priestly lineage (1 Sam 22:22), the life/existence of David and his enemies (1 Sam 25:29/x3/; 2 Sam 5:8; 2 Sam 19:6), Solomon’s life/existence (1 Kgs 1:12) and human life/soul/existence in general (2 Sam 14:14) are also covered by the term *nepeš* in these sources. In the traditions concerning the first kings of Israel (1–2 Sam and 1 Kgs 1–2), however, *nepeš* is usually defined much more precisely by assigning the term to a specific character with a personal suffix. Thus, with the 1<sup>st</sup> person singular suffix (*napšī* “my soul/life”), it occurs eleven times in this source material, of which it once describes the soul/life of Anna, the mother of Samuel (1 Sam 1:15), twice it represents the soul/life/existence of Saul (1 Sam 26:21; 2 Sam 1:9), and once the life/existence of the necromancer of Endor (1 Sam 28:21). No fewer than seven times, it refers to David, expressing the idea of his life being endangered (1 Sam 20:1; 22:23; 24:12; 2 Sam 16:11) or saved (1 Sam 26:24; 2 Sam 4:9; 1 Kgs 1:29). In the Books of Samuel and their thematic complement in 1 Kgs 1–2, *nepeš* recurs eighteen times with the 2<sup>nd</sup> person singular suffix (*napšēkā/napšekā* “your soul/life”). In this vein, the term is an element of the solemn oath “on your soul/life” (1 Sam 1:26; 17:55; 20:3; 25:26; 2 Sam 11:11; 14:19; 19:6),<sup>2</sup> it expresses the human will, desires, and demands of the protagonists of the narrative (son of Eli in 1 Sam 2:16, Saul in 23:20, David in 2 Sam 3:21), defines their human lives in general (Eli in 1 Sam 2:33, David in 1 Sam 19:11; 25:29; 2 Sam 4:8, Abiathar in 1 Sam 22:23, Saul in 1 Sam 26:24, Bathsheba in 1 Kgs 1:12) or functions as a synonym for the protagonist of the story (David in 1 Sam 20:4). In the Books of Samuel, *nepeš* also occurs with the 3<sup>rd</sup> person singular suffix (*napšō* “his life, soul, existence”). In this sense, it refers only to David’s life/existence (1 Sam 19:5; 23:15) and Jonathan’s inner life/soul/life (1 Sam 20:17).

However, the term *nepeš* shows the most intense yet ambivalent and complex sense in the traditions concerning the monarchy in Israel in 1 Sam 25:29. This verse is part of an extensive and perfectly worded speech that Abigail gave to David (25:24–31) in the context of his conflict with Nabal (25:2–44). Abigail uses the word *nepeš* as many as four times (25:26,29/x3/) in various shades of meaning that suggest the extensive semantic field of this term. In 25:29, *nepeš* occurs three times, making this verse a unique biblical passage.<sup>3</sup> The above juxtaposition of biblical collocations

<sup>2</sup> Dafni, “Gehalt der Aussage אִם אֶעֱזֹבךָ אֱמִי וְחַיִּי־נַפְשֶׁךָ אִם אֶעֱזֹבךָ,” 37–54.

<sup>3</sup> In this regard, Abigail’s words in 25:29 in the Hebrew Bible are matched only by the text of Lev 24:18, but in this priestly law, the word *nepeš* describes not the life of a human being but the life of an animal.

of the term *nepeš* alone suggests that verse 25:29 was not intended by the editor of the book to be a mere news item from the story of David but an essential clue to the reading of the story described in 25:2–44 and the monothematic series of traditions of 1 Sam 24–26, the leading thread of which is the threat to the life of the protagonist (local landowner/pretender to power/king) against the background of the fierce conflict between Saul and David, and David and Nabal. For the same substantive reasons, one can assume from the first reading of 25:29 that this verse from the Books of Samuel is a biblical interpretation of the theological idea of the human soul/life.

In recent decades, there have been many papers on the literary, rhetorical, and structural profile of 25:2–44, emphasizing various aspects of Abigail's speech (25:24–31). Few, however, have addressed the idea of the human soul/life, hiding behind the metaphors at the climax of her speech in 25:29. A mysterious cultural and religious code is recorded in contrasting images: 1) the life/soul of David, which is in the care of YHWH in "the bundle of the living," and 2) the life/soul of the enemies threatening his life, which the Lord shall sling out as from the hollow of a sling, remains a significant challenge for linguists and exegetes. The exact meaning and cultural and theological subtext are complex and ambiguous, thus calling for an in-depth reexamination of verse 25:29 in the context of thematically related extra-biblical sources. Indeed, even a preliminary analysis of Abigail's words about *nepeš* suggests that they follow the editorial convention of a gloss, which is intended as an interpretive key for the extensive narrative about the rise to power of the son of Jesse (1 Sam 16:1 – 2 Sam 5:5). This initial research hypothesis will be verified in this publication as part of the historical and critical reading of the Scripture, which has been an unfailingly leading tool in the study of the historical books of the Hebrew Bible. To explore the meaning of the biblical metaphors containing the word *nepeš* in 25:29, the literary and editorial characteristics of the immediate context of the verse, and its religious and cultural background, which is based on the tenets of monotheistic Yahwism, i.e., Judaism of the First and Second Temple periods, and perhaps extra-biblical traditions of the Levant, will first be shown. In the next part of the study, the text of 25:29 will be critically analyzed to understand its role in the biblical source about David and Abigail and the ideological and theological context of the Books of Samuel.

---

Lev 24:18 is an example of the casuistic norm that the Code of Holiness (Lev 17–26) prescribes just compensation for lost property, in this case, cattle. In an analogous legal view that advocates fair retribution on a life-for-life basis, Exod 21:23 also obligates the culprit to make reparations for the death of a pregnant woman (*nepeš* appears twice). Twice in one verse, the word *nepeš* is also found in the priestly law on animal sacrifices (Lev 11:46) and the prohibition of eating blood (Lev 17:14), and in Jeremiah's texts on God's reparation of the lives/souls of the thirsty, the hungry (31:25), and the captives (52:30).

## 1. Literary and Editorial Profile of Abigail's Blessing in 1 Sam 25:29 in Its Context

The story of Abigail (25:2–44) is one of the most beautiful narratives of the Books of Samuel in literary terms, which also includes significant ideological and theological content. As one of the few biblical stories, it shows the events simultaneously from as many as three points of view: 1) a wealthy local citizen from Maon – a harsh (*qāšeh*) and bad-mannered (*ra' ma'ālālīm*) Calebite with the telling name *nābāl* “fool” (25:25);<sup>4</sup> 2) the brave but impulsive warrior David, who, despite providing protection to Nabal with a troop of six hundred men,<sup>5</sup> was disregarded by him; and 3) the intelligent (*tōbat-šekel*) and attractive (*īpat tō'ar*)<sup>6</sup> Abigail, Nabal's wife, who managed to smooth over the conflict between the men, prevent bloodshed, and, after her husband's sudden death, became the spouse of the pretender to the throne. The literary and rhetorical mastery of the editor of 25:2–44 is also evidenced by the fact that, while successively revealing the personal profile of the characters<sup>7</sup> and the course of events they provoke, he simultaneously draws their topography<sup>8</sup> and chronology,<sup>9</sup> applying the rule of unity of characters, place and time of the story, typical of

4 Dekker, “Nabal as a Test Case,” 321–323; Ben-Meir, “Nabal, the Villain,” 249–250. The literary criticism methodology allows us to note that Nabal's presentation based on the derivation of his name (the only one in the HB), character traits, social status, and attitude toward David (25:3,25–26) was deliberately contrasted with the portrayal of his wife Abigail (25:3) to facilitate a proper evaluation of these characters. Mulzac, “The Role of Abigail,” 45–47; Garsiel, “The Story of David,” 66–78.

5 Bodner, *I Samuel*, 261, 264. Some read David's impulsiveness in the political light of his journey to the throne, which was marked by intrigue and ambition as well as violence and murder (1 Sam 25:1 – 2 Sam 4:12). Levenson – Halpern, “The Political Import of David's Marriages,” 516–518; Kessler, “Sexuality and Politics,” 409–423.

6 The Books of Samuel and Kings often emphasize the physical appearance of the characters, especially the male beauty of the kings/pretenders to the throne (Saul, Eliab, David, Absalom, Adonijah), and the grace of the women attached to them. The first is Abigail (1 Sam 25:3), followed by Bathsheba (2 Sam 11:2), Tamar (2 Sam 13:1), and Abishag the Shunamite (1 Kgs 1:3–4). All are directly linked to David and his royal court. Avioz, “The Motif of Beauty,” 341–359.

7 In a manner typical of biblical narrative strategy, the plot is driven by the main protagonists: Nabal, David, and Abigail, although supporting characters also drive the story: David's ten young men (25:4,8,9,12,25), his soldiers (25:13,20,27,39–40), Nabal's servants (25:8,14–17), and Abigail's servants (25:19,42). The specific device that move the story along is the dialogue (25:5–8,10b–11,13a,14b–17,19a,21–22,24–31,32–34,35b, 39a,40b,41b) which occupies almost twice as much space as the narrative. Each time, only the two protagonists are involved in these dialogues, but successively they are held by all the leading and important supporting characters of the story. Nicol, “David, Abigail,” 130–135.

8 The unity of place is suggested by the following notes on nearby locations: Carmel and (the wilderness of) Maon, which lie south/southeast of Hebron, and the nearby steppe pastures (25:2–4) and the wilderness of the Negev (Paran) near Engedi, where David hides (cf. 15:12; 23:24–26; 24:1–3; 25:1b). Lemaire, “The Residency of Abigail,” 8. According to 25:20, Abigail met with David at the hill between the camp of Jesse's son and Maon, from which Nabal's wife had set out (cf. 23:24–26).

9 The main action of the narrative takes place within a day, a night, and the following morning (25:4–37), and its climax is marked by the brief time in which Abigail's clandestine meeting and conversation with David takes place (25:20–35).



extra-biblical and biblical sources. All the main protagonists come to the fore, but the number and importance of their interventions depend on the role assigned to them by the editor of the book.<sup>10</sup> Nabal speaks only once and briefly (25:10–11), and David talks many times and much longer (25:5–8,13,21–22,32–34,35b,39a), although it is not his words that are most important in the story. Abigail speaks on three occasions (25:19a,24–31,41b), and her statement and the actions that follow prove to be the turning point for the entire situation described. Once, for an extended period, a secondary character speaks up – Nabal’s nameless servant, who decides to inform Abigail of her husband’s disrespectful conduct (25:14–17). In the structure of the pericope, however, his interference is far more significant than Nabal’s words, as it compels the woman to take immediate action to protect the endangered *nepeš* of her family and prevent the execution of hostile actions planned by Jesse’s son.

The theological significance of the idea of *nepeš* entirely depending on God, as well as the literary artistry of pericope 25:1–44, is also indicated by the thoughtful narrative strategy, which successively and symmetrically exposes one primary thematic line based on the pattern: danger – deliverance, conflict – reconciliation, life – death. In doing so, it offers sudden and unexpected twists in the story plot and its surprising finale. And so the instigator of the described dispute and threat to human life/soul, i.e., Nabal, suffers a well-deserved punishment (first *wajjāmōt libbō* “death of the heart,”<sup>11</sup> and then *wajjāmōt* “physical death”; 25:37–38), while David and Abigail, who undertakes effective mediation, become the beneficiaries of reconciliation and are granted a long life. David avoids rash and reprehensible bloodshed, receiving God’s blessing (25:29), and Abigail and her relatives save their *nepeš*. Moreover, Nabal’s widow becomes the wife of Israel’s future king. Commentators read the internal narrative dynamics of pericope 25:1–44 in quite different ways and propose various models for its structure.<sup>12</sup> Many advocate a studied concentric structure placing Abigail’s speech at the center (25:23–31), which marks a radical turn in the action of the story while offering a precise key to its reading and a comprehensive assessment of David’s rise to power (1 Sam 16:1 – 2 Sam 5:5).<sup>13</sup> The outer framework of this structure is the note about Samuel’s death, which definitively closes the era of theocracy in Israel (25:1a), and the information about David’s wives, which can be seen as the announcement of a new royal dynasty (25:43–44).<sup>14</sup> Another symmetrical

<sup>10</sup> Emmerich, “Schuld und Macht,” 143–157.

<sup>11</sup> O’Rourke Boyle, “The Law of the Heart,” 421–426.

<sup>12</sup> Van Wolde, “A Leader Led by a Lady,” 355–365; Bridge, “Desperation to a Desperado,” 14–16.

<sup>13</sup> Vermeylen, “David le non-violent,” 137–144. Abigail is the leading character in the narrative, who, with courage, prudence, wisdom, and tact, can alter men’s words, decisions, and actions. Her warnings, judgments, and advice, which exude prudence, spiritual integrity, and existential experience, stand in contrast to Nabal’s endless stupidity and callousness but also to David’s impulsiveness and vindictiveness.

<sup>14</sup> Both the note about Samuel’s death in 25:1 and the information about David’s wives (25:42–44) are consistent with the theme of life and death alluded to by the term *nepeš* in 25:26,29.

framework for the structure of the story, which this time is not directed at its external context<sup>15</sup> but its internal narrative threads, are the verses defining the extent and nature of David's bond with Nabal and Abigail (25:1b–3) and the circumstances of David's marriage to Abigail (25:42). Following the concentric pattern of the story, a thematic parallel can be noted between the passages about David's messengers to Nabal (25:4–12) and David's messengers to Abigail (25:39b–41). In the first case, David's message is rejected; in the second, it finds acceptance. Proceeding further, one notices a thematic correlation between verse 25:13 reporting David's resolve for revenge and verse 25:39a, in which the son of Jesse praises God for justly punishing Nabal and preserving him from rashly meting out justice on his own. The more central stage of the concentric structure of the tale is occupied by two analogous notes informing the protagonists about the course of events that will radically change their situation (Abigail in 25:14,19a; Nabal in 25:37–38). Another thematically identical pair of pericope components are verses 25:19b, and 25:36b, in which Abigail decides not to inform her husband about the course and significance of the events taking place around him, and verses 25:20 and 25:36a about her journey from Nabal's house to David's camp and back. The innermost and key pair of parallels in form and content of this concentric structure are verses 25:21–22 and 25:32–35. The reader learns from the first passage about David's spirited monologue as he expresses his anger at Nabal and decides to take revenge, and from the second about Jesse's son's public thanks to YHWH for quieting his rage and hatred and praise for Abigail for her wise intervention. The axis and core of this symmetrical pattern is Abigail's extensive and multifaceted monologue to David, in which she asks for leniency for her misguided husband and his house, invokes God's blessing upon Jesse's son, and announces his elevation to the throne (25:23–31).

The outer structure of the pericope thus consists of two closely aligned rings that illustrate the reality of the events described from different perspectives. The first (25:1a,43–44) sets the Maon incident in the setting of a narrative series about Israel's sociopolitical transformations and David's rise to power. In contrast, the second (25:1b–3,42) marks the extreme points of the narrative itself, which are the notes about Abigail's relationship with Nabal and Jesse's son. In this structural framework, the editor has placed the account of the dispute between Jesse's son and the Maon

---

15 That immediate context is the sequence of 1 Sam 24–26, referred to by commentators as *the triptych about David – the man who avoids bloodshed*. The two extreme texts (24:1–23 and 26:1–25) exemplify the narrative doublet often used in the Books of Samuel to show the son of Jesse's sovereignty over the authority of YHWH's anointed one, despite Saul's growing aggression. Armington, *Recurrent Narratives*, 81–82; Green, "Enacting Imaginatively," 1–23. The central text of the triptych (25:1–44) shows David's analogous attitude toward an ungrateful local wealthy man. Dietrich, *1 Sam 13–26*, 688–698. Exegetes believe that Nabal in 25:2–44 is Saul's alter ego and the central theme of 1 Sam 24–26 is a condemnation of unjustified or hasty bloodshed. R. Gordon, "David's Rise," 37–38; Dietrich, "Eine Frau lehrt den König Gewaltverzicht," 251–259.

wealthy man whom he protected, in which three overlapping scenes catch the eye: the genesis and escalation of the conflict (25:4–20), its climax (25:21–35), and the finale (25:36–41). The axis of this concentric pattern is Abigail's speech (25:23–31), which brings together all the most significant threads of the narrative and, in the editor's intended manner, remains at its topographical and chronological center.<sup>16</sup> Indeed, the meeting and conversation that ensued as a result of Abigail and David's efforts to respond to Nabal's words and actions took place roughly in the middle of the timeline between David's messengers' visit to Nabal and his sudden decline in health the following day upon hearing the news of the would-be protector's revenge (25:9,36–38). According to the topography of the text, their meeting occurred at an unknown location in the wilderness near Paran, halfway between Nabal's house in Maon and David's camp (25:1b,4a,20,36a). Abigail's speech delivered on this occasion is one of the most extensive in the Books of Samuel and the longest female address in the Hebrew Bible.<sup>17</sup> It touches on several major themes that come together to form a compact literary whole while fitting harmoniously into the near and far context of 25:2–44, including the guilt and folly of Nabal, the guilt/innocence of Abigail (25:24–25), David's prosperity and the simultaneous defeat of his enemies (25:26–29), the announcement of the reign of the son of Jesse (25:30), or the plea for the abandonment of vengeance and mercy for Abigail's house (25:31; cf. 25:26–27).<sup>18</sup> Abigail's speech has a solid theological underpinning (she invokes YHWH as many as seven times in 25:26/x2/,28/x2/,29/x2/,30,31) and a distinct propaganda subtext, typical of the pro-monarchic and pro-Davidic biblical literature (25:26,29).<sup>19</sup> In addition, elements of sapiential retelling of events can be seen in it,<sup>20</sup> as well as Middle

<sup>16</sup> All commentaries emphasize the high rhetorical standard of Abigail's speech. Levenson, "1 Samuel 25," 230–231. The woman deftly illustrates her husband's foolishness and ingratitude in the context of her ignorance and willingness to immediately reward David's favor while at the same time heralding his bright future and declaring her submission. As many as six times, Abigail calls herself David's maidservant, and fourteen times she calls him her lord. Her reverence and humility are provoked by her critical existential situation while also illustrating her personal feelings and intentions toward David (25:40–43). Abigail's words also manifest the background pro-monarchic and pro-Davidic sentiments of the book. McCarter, *I Samuel*, 398; Berlin, "Characterization in Biblical Narrative," 77; Brueggemann, *First and Second Samuel*, 181.

<sup>17</sup> It is surpassed in length only by Deborah's speech, but the latter is also attributed to Barak (Judg 5:1–31). Flavius Josephus offers an even longer version of Abigail's speech in *Antiquitates* (VI, 13.7 § 303–304). In his reconstruction of the event, however, he omits Abigail's remarks about *nepeš* included in 1 Sam 25:29.

<sup>18</sup> Rabbinic texts read Abigail's intentions toward David in light of the actions of the biblical Rahab. Both women were trying to remove the threat of death from themselves and their families. Bodi, "Was Abigail a Scarlet Woman?," 78–79.

<sup>19</sup> Gunn, *The Fate of King Saul*, 99–100; van Wolde, "A Leader Led by a Lady," 375. According to some exegetes, the effectiveness of Abigail's mediation does not apply only to David's relationship with Nabal but also to David's relationship with Saul. In light of 25:2–44, it can be assumed that the favor shown by the son of Jesse to his persecutor Saul in the wilderness of Ziph (26:24–25) is due to Abigail, who dissuaded him from the practice of shedding the blood of his opponents.

<sup>20</sup> Fischer, "Abigajil. Weisheit und Prophetie," 143–157.

Eastern prophecy and blessing.<sup>21</sup> In literary terms, Abigail's speech is not a homogeneous composition. Its current structure consists of two originally autonomous literary components that originated in other editorial circles included in the body of narrative 25:2–44 at successive stages of its editing. In addition to a slightly different style of speech, the first part of Abigail's address focuses exclusively on the past and present (25:24–27), while the second part looks far into the future (25:28–31). The first concerns David's dispute with Nabal and its consequences for Jesse's son and Abigail's family.<sup>22</sup> The second talks about the future political and military career of the pretender to the throne, which could be harmed by hasty revenge against Nabal and helped by the generosity shown to him.

The narrative of David and Abigail is quite often likened to the tradition of Jacob and Laban (Gen 29:1–32:1),<sup>23</sup> as well as the post-exilic texts about Bathsheba (2 Sam 11–12),<sup>24</sup> the woman of Tekoa (2 Sam 14:1–20), or the wise woman of Abel Beth-Maacah (2 Sam 20:14–22). Exegetes examining the message of 25:2–44 through the optics of diachrony, i.e., looking for its original core and secondary editorial expansions, locate the original version of the Abigail narrative in verses 25:2–7a,8,<sup>25</sup> 9–10a,11–13a,14,18–20,23–24a,25b27,32a,34b–38,39b–42<sup>26</sup> that tell the story of the rich Nabal who disregarded his protector and incurred his wrath. The angry David was dissuaded from the planned bloodshed by the mediation of the wise and beautiful Abigail. However, by God's will, the cynical Nabal died anyway, and his wife married David. The earliest version of the story is usually linked to the 9<sup>th</sup> century BC and thus to the period of the consolidation of the united Davidic monarchy. At the same time, significant glosses are associated with the literary activity of circles that favored the Davidic dynasty in Judah after the collapse of the kingdom of Israel in 722 BC.<sup>27</sup> The final version of pericope 25:2–44 bears the marks of the editor of the book, who should be credited with the narrative framework about Samuel's death and David's wives (25:1,43–44) and placing the story in the context of 1 Sam 24–26 tradition.

<sup>21</sup> Frettlöh, "Der Segen Abigajils," 339–359.

<sup>22</sup> The only editorial expansion in 25:24–27 may be the motif of the defeat of all David's opponents in 25:26b, which alludes to Saul's pursuit of Jesse's son in section 21:11–26:25.

<sup>23</sup> The characterization of the conflicted protagonists, their social and material status, the assessment of their moral stance, and the presentation of the women attached to them are similar. Moreover, the name *Laban* is an anadrome of the name *Nabal*. Geoghegan, "Israelite Sheepshearing," 58–59; Frettlöh, "Der Segen Abigajils," 349.

<sup>24</sup> Noteworthy is the similar way David's courtship of Abigail and Bathsheba was described (cf. 25:39–42 and 2 Sam 11:2–5,27a) and the role of these women in his life. Shinan – Zakovitch, *From Gods to God*, 252.

<sup>25</sup> Without the phrase, "Ask your servants and they will tell you."

<sup>26</sup> Many exegetes find the original core of this story in: 25:5–8,14,19,24–25,27,34b,40–41. Dietrich, *1Sam 13–26*, 754; Kunz, *Frauen*, 297–299.

<sup>27</sup> Stoebe, *Das erste Buch Samuelis*, 454; Peetz, *Abigajil*, 207, 225–227; Willi-Plein, "Abigajil," 418. The interference of a Deuteronomist editor is also noted by exegetes in verses 25:21–22,23b,24b–26,28–34,39a (Hentschel, *1 Samuel*, 137) and 25:2–20,23a,24a,27,35–38 (Vermeylen, *La loi*, 148–154).

Finally, just a few more introductory considerations on the literary characteristics of verse 25:29 itself. This key passage of Abigail's speech should be included in the Deuteronomistic elaboration of this part of the pericope in 25:28–31. The Deuteronomist's literary contribution is evidenced by the structural distinctiveness of these verses and the unprecedented expressive ideological and theological subtext of Nabal's wife's speech, further enhanced by the editor's intentional repetitions. Abigail begins the second stage of the speech with a renewed self-deprecation and willingness to take the blame (25:28; cf. 25:24) and a repeated prediction of David avoiding the defeat his enemies wish upon him (cf. *rā'āh* in 25:26,28).<sup>28</sup> The editorial origin of 25:29 is also indicated by the dual presentation of David's persecution (*lirdopkā ūl'baqqēš 'et-napšekā*). Verse 25:29 refers as many as three times in different contexts to the idea of *nepeš*, which becomes the key to understanding the second part of Abigail's speech. In 25:29, the term *nepeš* refers twice to David's life/soul and once to the life/existence of his enemies, and in the context of the entire story of 25:2–44 could just as well refer to Abigail's threatened life, which she herself indirectly and directly mentions in 25:25,26,28,31. In 25:29, God is shown as the protector of David's life. Still, in the narrative optics of the entire pericope, He also reveals Himself as the keeper of the life of Nabal's ex-wife and her home from the wrath of Jesse's son, and then the source of her security and prosperity at the stage of her marriage to the monarch (25:42; 2 Sam 3:2–5).

An analysis of the immediate context of verse 25:29 leads to the conclusion that its current position at the climax of Abigail's second speech (25:28–31) is the intended fruit of a late editorial reworking of the pericope in 25:2–44. One of its goals was to show at this point in the 1 Sam 16:1 – 2 Sam 5:5 series the political aspirations of David and the House of Judah in confrontation for power with the other tribes of Israel. The content and time perspective of 25:28–31 are decidedly different from the essential body of Abigail's statements. They do not refer to David's conflict with Nabal and the woman's attempt to resolve it but concern the future reign of Jesse's son and his dynasty.<sup>29</sup> In the context of the central message of 1 Sam 16:1 – 2 Sam 5:5, Abigail's words in 25:28–31 serve as a prophecy that confirms Samuel's prediction (16:1–13) and precedes Nathan's promise in 2 Sam 7:5–17 relating to the royal authority of Jesse's son in Israel and its dynastic permanence. Indeed, Nathan's prophecy

<sup>28</sup> In 25:31, returns the motif of shedding blood on one's own account, which was present in the epilogue of the first part of Abigail's speech (25:26). The secondary editorial nature of 25:31 is suggested by the unevenly defined moral consequences of David's eventual revenge (*l'pūqāh ūl'mikšōl*). In addition, the theme of God's promise of blessing to David (25:28,30,31) and the kindness shown to him (*jātab* and *fōbāh* in 25:30–31) recurs as many as three times in 25:28–31.

<sup>29</sup> In the current structure of the speech, the text of 25:28–31 is a supplement to 25:24b–27. If David abandons his vengeance on the house of Nabal and accepts Abigail's request and gifts as payment for his past support and compensation for her husband's cynicism, he will gain God's favor, the fruit of which will be the permanent assumption of royal power in Israel (25:28,30), victory over his enemies (25:29) and an enviable reputation of an honorable leader and righteous man (25:31). Shields, "A Feast Fit for a King" 47.

in 2 Sam 7:11,16 about the enduring house that YHWH will build for David echoes the words of Nabal's wife in 25:28–29. Abigail's metaphorical blessing, which in 25:29 takes the form of a request to YHWH to protect David's life while becoming the enemy of the lives of his opponents, in the editor's narrative strategy becomes an illustration of the message of all the source material about the son of Jesse gathered in the Books of Samuel.

Before an exegetical and theological reading of verse 25:29, it is still necessary to pay attention to its sociocultural background, which largely determines the interpretation of its content. The words put into Abigail's mouth, on the one hand, define the concept of the human soul/life as it was understood in the era in which the book was edited and, on the other hand, help in the understanding of the historical realities of a critical moment of sociopolitical change in Israel at the turn of the 10<sup>th</sup> century BC. As early as verse 25:1, with information about the death of Samuel, the last judge (7:2–17), signals a definitive departure from the system of theocracy in Israel. The subsequent verses of 25:2–44 reveal tensions in local clan and neighborhood relations (Nabal's dispute with David) but also a fierce struggle for political influence between the two strongest parties at the time, the Benjaminites and Judah. The leader of the Benjaminites is Saul, the still-in-office king of Israel (1 Sam 9–31), while Judah, at this stage of the story, is already represented by Jesse's son. The latter has been secretly anointed to succeed Kish's son and, by the will of YHWH, is to take over the rule of the state soon (16:1–14). The blessing that falls from Abigail's lips in 25:28–31, and therefore also the content of the concept of *nepes̄*, must therefore be read not only through the prism of a neighborly dispute (cf. 25:4–22,24–27) but in the broad sociopolitical perspective of the major conflicts and transformations emerging during this stage of the history of the Israelite monarchy. In the near future, they will result in the abandonment of the order of generational confederation led by the elders of the people or judges, as well as the original forms of Saul's political and military royal power (*nāgîd*; 9:16), provoking the establishment of permanent dynastic structures of the Davidic monarchy.<sup>30</sup>

The quintessential Abigail speech (25:28–31) and the sheep-shearing motif present in 25:2–44 should be read in this ideological and political context. In the ancient Levant and Israel, it was an occasion for clan festivities and an opportunity to pay debts/request repayment, pay tribute (to the king, overlord, protector), right wrongs, or reactivate violated social rights. Against the backdrop of such traditions as Gen 31:1–32:1; 38:1–30; 2 Sam 13:1–39, the motif of shearing sheep in Maon near Carmel can be considered a deliberate ideological and cultural subtext

---

<sup>30</sup> Historians link this period of social and military transition in Syro-Palestine to the early stages of the Iron Age, when the Philistines and the Hebrew tribes led by Samuel, Saul, and David, who sought political autonomy, played a leading role in the region (1 Sam 4 – 2 Sam 5). Anderson, *The Living World*, 212–213.

that the editor of 1 Sam 16:1 – 2 Sam 5:5 chose to legitimize David's rise to power.<sup>31</sup> Abigail makes allusions to the broader political overtones of the events described in the pericope in various ways in 25:28,29,31. The cynical and unintelligent Nabal figure conflicted with David, and his anonymous persecutors<sup>32</sup> symbolize ineffective and unauthorized opposition to the political aspirations of Jesse's son. Indeed, his military endeavors are seconded by YHWH (25:28–30) and heralded a success by the beautiful and wise Abigail (25:18–31). Her pro-Davidic and pro-monarchic declarations expand the ideological background of the pericope and, already at this stage of the narrative, foreshadow the establishment of Davidic rule in Judah and Israel. In the subsequent stories of the Books of Samuel (1 Sam 16:1 – 2 Sam 5:5; 5:6–10:19; 2 Sam 11–20; 1 Kgs 1–2; 2 Sam 21–24), the son of Jesse is presented as YHWH's chosen one, who remains under His constant protection and can guarantee the united monarchy of Judah and Israel peace, strength, and durability.<sup>33</sup> He is the first full-fledged king of Israel to come to the throne in a climate of military and sociopolitical defeat for Saul. This subject matter fills the richest collection of sources in the book (1 Sam 15 – 2 Sam 5:5),<sup>34</sup> whose subsequent sections first report on Saul's declining reputation (15:1–35) against the backdrop of God's choice and David's military and political success (16:1–17:58), and then explain the genesis of their conflict (18:1–20:42), its course and amicable finale (21:1–26:25). The decisive part of the series is the account of Jesse's son's stay with the Philistines, during which the reigning king dies at their hands (27:1–31:13), and David assumes power (2 Sam 1:1–5:5). The text of 25:2–44, analyzed in this paper, about the dramatic circumstances of David's marriage to Abigail, is thus, in the strategy of the editor of the book, a deliberate thematic expansion that foreshadows the development of David's political career and introduces the idea of succession to the throne (1 Sam 25:43–44; 2 Sam 3:2–5; 5:13–16) described in 2 Sam 11–20; 1 Kgs 1–2. Abigail thus hints to the reader as early as 25:28–31 why the ungrateful Nabal and the jealous and hateful Saul lose their lives, while David saves them and becomes YHWH's chosen king. This happened because God diligently guarded the life of His anointed one, who waged His wars but did not spill innocent blood. For this reason, YHWH decided to make him ruler in place of Saul (25:30) and build him an enduring house (25:28), and sling out the lives of his enemies far away (25:29). This ideological and theological biblical context of Abigail's speech must be considered when analyzing the two artful metaphors in 25:29,

<sup>31</sup> Geoghegan, "Israelite Sheepshearing," 55–63; Heltzer, "Der ugaritische Text KTU 4.751," 413–415.

<sup>32</sup> From 24:1–26:25, or the immediate context of 25:29, it appears that Saul and his followers are the enemies threatening David's life. It is their lives that YHWH slings out as from the hollow of a sling.

<sup>33</sup> Campbell, *1 Samuel*, 17. In 25:2–44, Nabal is shown in contrast to David, while in 1 Sam 16–31, it is Saul. Both are depicted as husbands lacking wisdom, gripped by heartless madness, who fight David, provoking their own death. Some even suggest that Abigail's words in 25:29 hint at the death wish for Nabal and Saul. Jobling, *1 Samuel*, 154.

<sup>34</sup> Bodi, "David as an 'Apiru in 1 Samuel 25," 25.

the meaning of which hides behind the enigmatic ancient imagery of human and divine activity to protect or destroy someone/something precious.

Since this metaphorical imagery has been and continues to be interpreted ambiguously by exegetes, there is a need to also look for extra-biblical religious and cultural contexts<sup>35</sup> that would facilitate the interpretation of the double figura etymologica in 25:29<sup>36</sup> illustrating YHWH's relationship to the human *nepeš*. Among the proposed cultural suggestions in this regard,<sup>37</sup> particularly noteworthy is a find encountered by archaeologists investigating burial sites in northern Iraq at Nuzi near the Tigris, dating to the middle of the 2<sup>nd</sup> millennium BC. In one of the graves, a clay oval container/carved stela filled with 48 stones was found, with an inscription on it: "the stones refer to sheep and goats: 21 mother sheep, 6 lambs, 8 adult males/rams, 4 lambs, 6 mother goats, 1 billy goat, 2 young goats." Beneath this inscription was another reading, "the seal of Ziqarru, the shepherd," suggesting the meaning and origin of this Assyrian artifact.<sup>38</sup> According to archaeologists referring to other similar discoveries and texts, this type of object (a hollow tablet, container, or cloth bag/pocket) filled with pebbles and accompanied by an appropriate description was used by ancient shepherds of the Levant to count their flocks as they returned from pasture to their pens. Pebbles placed in such an object denoted animals in a safe place and no longer in danger. If this cultural code is related to *š'rôr* in 25:29 and the wish uttered

<sup>35</sup> Ancient Jewish literature suggests that the term *š'rôr* means "bag, bundle, cache," which was attributed with magical/supernatural properties. On the one hand, it could protect its contents, while on the other, it could damage or expose them to destruction. Marmorstein, "I Samuel 25,29," 122, 124.

<sup>36</sup> Two double phrases: *š'rûrâh biš'rôr* "nepeš bound in the bundle" and *j'qall'ennâh... haqqâla'* "nepeš sling out from the hollow of a sling" composed of the same stems *šrr* and *ql'* are specifically juxtaposed here to focus the reader's attention on the opposing ideas of divine protection and divine wrath. In the optics of Middle Eastern kingly ideology, these phrases could also point to the figure of the ruler, especially ascending to the throne, who had the right (duty) to defend the lives of his subjects and even his enemies (amnesty), but also to mete out just punishment (cf. 1 Kgs 2:1–46). Bernhardt, *Das problem der altorientalischen Königsideologie*, 68, 84.

<sup>37</sup> For that matter, the ancient civilization of the Levant also suggests other cultural codes, such as the idea of a scroll/book bound with string and sealed with a lump of clay. Mitchell, *The Bible in the British Museum*, 76. Sometimes the Hebrew *š'rôr haħajjim* is also likened to the Egyptian Canopic jars into which selected organs of the deceased were placed during mummification, thus securing eternal life. However, this is unlikely because the human soul was linked with the heart in Egypt. According to the funerary tradition of ancient Egypt, practiced since the Old Kingdom era (2575–2130 BC), the liver, lungs, intestines, and stomach of the deceased were placed in clay, stone, wood, or alabaster urns (known as Canopic jars, named after the Greek town of *Kanôpos* in the Nile Delta) in the shape of a human, baboon, falcon, and jackal, respectively. The heart was not usually placed in the Canopic jar because, according to the interpretation of the Book of the Dead, during the judgment by Anubis, it was placed on the scales of importance along with the feather of Maat, symbolizing "truth, the goddess of justice and order" to decide the eternal fate of the soul of the deceased (ba). Spencer, *The British Museum Book of Ancient Egypt*, 115.

<sup>38</sup> Eissfeldt, *Der Beutel der Lebendigen*, 10–11. The cuneiform script on the oval tablet/container was deciphered by Denise Schmandt-Besserat in 1992. The number and types of animals grouped by species and age listed on the outside of the tablet/container corresponded to the number of stones inside. Postgate, *Bronze Age*, 369.



by Abigail, one gets a picture of God the shepherd keeping David's *nepes̄* safe from harm.<sup>39</sup> Just as the shepherds carefully kept pebbles in their bags/bundles/pockets to mark the animals staying safely in their pens, so YHWH in His *š<sup>e</sup>rôr haḥajjim* will "bind in the bundle" the life/soul of the son of Jesse to keep it from harm. This Assyrian cultural code could be considered the basis of the metaphor in 25:29. The lives/souls of David and God's chosen people, whom He grants special blessings, remain thoroughly protected and are not threatened by any misfortune or calamity. Diametrically different is the case with those who did not find themselves in God's *š<sup>e</sup>rôr haḥajjim*, for they were removed from it, moreover, cast far away, as one casts away stones by slinging them.<sup>40</sup> In the civilizational code of the Levant, the image of casting a stone from the leather pocket of a sling, mentioned in 25:29 and an inscription documenting the custom of the shepherd Ziqarru of Nuzi, would thus mean death or exposure to great danger outside the safe zone of influence of God YHWH.

Other options for reading these enigmatic metaphors stemming from Judaism and biblical literature will be presented below as part of an exegetical and theological reading of the tradition of 1 Sam 25:29.

## 2. Exegetical Analysis of Metaphorical Phrases Involving *nepes̄* in 1 Sam 25:29<sup>41</sup>

The analysis of 25:29 should begin by raising the question of the referent of *nepes̄* and the corresponding Greek term *psychē* in the LXX translation.<sup>42</sup> In the Polish Millennium Bible translation, a certain inconsistency can be noted in this regard, the reason for which is the broad semantic field of *nepes̄*.<sup>43</sup> The first identifies *nepes̄* as a respiratory organ,<sup>44</sup> but the same meaning does not appear in 1–2 Sam. The second is a thematic derivative of the first and understands *nepes̄* as "life" manifested by the activity of breathing.<sup>45</sup> This semantic field is most readily used by the Polish

<sup>39</sup> Eissfeldt, *Der Beutel der Lebendigen*, 13; Dietrich, *1Sam 13–26*, 784.

<sup>40</sup> Eissfeldt, *Der Beutel der Lebendigen*, 25.

<sup>41</sup> Arkadiusz Wojnicki is the author of this and the following parts of this article.

<sup>42</sup> The only exception in the Books of Samuel is 1 Sam 23:15. Auni Murtonen (*The Living Soul*, 97) does not include a single reference to 25:29 in the body of the monograph, despite *nepes̄* appearing three times, while in the appendix, he classifies all three as *the living and acting being of its possessor (man)*, emphasizing their passive overtones: in 25:29a – the individual sense; 25:29b – the individual sense, the living referent; 25:29c – the collective sense, the dying referent.

<sup>43</sup> HALOT enumerates as many as nine meanings of *nepes̄*: throat, neck, breath, living being, human, life, personality, soul, and deceased.

<sup>44</sup> "Throat" (Isa 5:14); "neck" (Ps 105:18).

<sup>45</sup> Middle Eastern anthropology understands the transmission of life as the transmission of "breath," the ability to emanate "breath" (*nišmat ḥajjim*; Gen 2:7).

translator of 1–2 Sam.<sup>46</sup> In the Millennium Bible translation, the term *nepeš* is also used in its third sense as “soul.”<sup>47</sup> This point is quite important because, in the analyzed verse 25:29, the term *nepeš* is translated twice as “life” and once as “soul.”<sup>48</sup> Many traditions in 1–2 Sam also refer to the fourth semantic field of the term, identifying *nepeš* as a “living being,” namely a person (cf. 22:23).<sup>49</sup> An interesting interpretive path in the meaning of *nepeš* is offered by Maimonides in *The Guide for the Perplexed*, in which he refers to as many as five major semantic scopes of the term (life, blood, mind, soul, will), selecting a relevant quotation from the HB for each. The fourth meaning mentioned above applies to 25:29: “And this [also] is the name of the being that remains of man after death: *w<sup>e</sup>hājtah nepeš ’ādōnī š<sup>e</sup>rūrāh bišrōr haḥajjim*” (I, 41).

However, this rabbinic proposal for explaining the meaning of *nepeš* raises the question of whether Abigail’s blessing should be referred to David’s temporal life or his existence after death. Indeed, a canonical reading of the Old and New Testament traditions reveals the vital role of David’s *nepeš* in the idea of the resurrection of the dead.<sup>50</sup> However, this position has not found many supporters and, in the literature, is considered somewhat anachronistic.

<sup>46</sup> 1 Sam 19:5,11; 20:1; 22:23; 23:15; 26:21, 24; 28:9,21; 2 Sam 1:9; 4:8,9; 14:7,14; 16:11; 19:6; 23:17. The Old Testament understanding of *nepeš* does not draw a clear distinction between it and the body, such that it can be: satiated and hungry (Prov 6:30; 10:3; 27:7; Isa 58:10) and can delight in “rich food” (Isa 55:2), be weary (Prov 25:25), and fast (Ps 69:10). Gesenius – Tregelles, *Gesenius’ Hebrew and Chaldee Lexicon*, s.v. נֶפֶשׁ; Pleijel, “To Be or to Have Nephesh?” 194–206 (especially 201–205).

<sup>47</sup> 1 Sam 1:10,15; 2:16,33; 22:2; 2 Sam 5:8. The expression *mar nepeš* is rendered as “greatly distressed” (1 Sam 1:10) but also “enraged” (2 Sam 17:8), while the phrase *mrr nepeš* is translated to “bitter in soul” (1 Sam 30:6). Swanson, *Dictionary of Biblical Languages*, s.v. נֶפֶשׁ.

<sup>48</sup> Neither the TM nor the LXX has a concept whose content overlaps with the semantic field of the modern term “soul.” Old Testament anthropology did not develop a concept of the human “soul” that could be juxtaposed with the achievements of Greek philosophical thought or the New Testament concept of *psychē* since it considers the nature of man as a psychosomatic unity. Thus, *nepeš* (LXX: *psychē*) in the HB usually means a more unidentified “vital force,” with no emphasis placed on soul-body dualism, and is generally considered a manifestation of a person’s inner identity/life. Johnson, *Vitality*, 7–8; Rösel, “Die Geburt der Seele in der Übersetzung,” 153–154; Lemański, “O właściwe rozumienie greckiego pojęcia «dusza»,” 16–17.

<sup>49</sup> The combination of *nepeš* with the personal suffix takes on the reflexive sense of “self” (1 Sam 18:3; 20:17; 2 Sam 18:13) or results in its omission in translation due to the fact that it conveys an understood subject (1 Sam 20:4). In the Millennium Bible, which is the main Polish Bible translation, there are also the phrases “according to what is in my heart and in my mind” (1 Sam 2:35) and “all that your heart desires” (2 Sam 3:21) (here translated from Polish into English – translator’s note), placing an equal sign between *nepeš* and the subject or addressee of the statement. This hypothesis is also supported by the LXX translation, which uniquely renders *nepeš* in 23:15 using the proper noun *Dauid*.

<sup>50</sup> Noteworthy here is Ps 16:10, where the words *kī lō-ta’āzōb napši liš’ōl* are attributed to David, linking *nepeš* to the reality of the š’ōl (Sheol), the abode of the dead, but also implying the action of God, who does not allow his soul to remain there. This passage is used in Acts 2:27: *hoti ouk egkataleipseis tēn psychēn mou eis hadēn*, where it acquires a fuller theological sense – it is not David’s but Christ’s *nepeš* that does not remain in Sheol but experiences resurrection.

David's *nepes̄* in Abigail's speech is undoubtedly the subject of a blessing that refers to his immediate future. The first part of verse 25:29 indicates his current circumstances: *wajjāqom 'ādām lirdopkā ūl'baqqēs 'et-napšekā* (cf. 1 Sam 24–26). Even the first form of *wajjāqom* poses interpretive difficulties. Most translations understand this part of the verse as *protasis* of the conditional clause, changing *wajjāqom* to the inverted *perfectum w<sup>e</sup>qām*<sup>51</sup> or vocalizing it as the simple *imperfectum w<sup>e</sup>jāqom*.<sup>52</sup> A possible interpretation, however, follows the MT, which considers *wajjāqom* as referring to a specific event and the following *w<sup>e</sup>hājtāh* as antithetical (disjunctive).<sup>53</sup> In both cases, *'ādām* is interpreted as a synecdoche *totum pro parte* replacing the proper noun *šā'ūl*.<sup>54</sup> David is the target of two actions rendered by *infinitivus constructus* prefixed by intentional *lamed*. While with the *rdp* root, the direct object was rendered by the 2<sup>nd</sup> person masculine singular suffix, whereas *bqš* was rendered by *'et-napšekā*. If this expression were to be treated as synthetic parallelism, an equal sign would have to be put between David and the referent of the word *napšekā*. Indeed, the motif of “pursuing” and “seeking” is repeated throughout 1 Sam 21:2–27:15.<sup>55</sup> Analysis of these texts makes it possible to approximate the referents of the words *nepes̄* and *'ādām* from the *protasis* of Abigail's blessing. The subject in sentences containing the roots *rdp* and *bqš* in the aforementioned series out of 19 occurrences is *šā'ūl* – nine times, *šā'ūl wa'ānāšāw* once, *melek jisrā'el* twice, and *'ādōnī* once (in reference to Saul). On the other hand, the direct object is *nepes̄* (with a possessive suffix) – three times, *dāwid* four times, *'ādōnī* once, *'abdō* once, and four times – the direct object suffix (in reference to David). Particularly noteworthy are the metaphors recorded in 1 Sam 24:14 and 1 Sam 26:20, in which David calls himself *kēlēb mēt* (“dead dog”) and *par'ōš 'ehād* (“a single flea”). An interesting clue to understanding the phrase *'et-napšekā* is given by Targum Jonathan to 1 Sam 25:29a: *w<sup>e</sup>qām 'ēnāšā l'mirdepāk ūl'mibē l'miq<sup>e</sup>lāk*, suggesting that the author interprets it as equivalent to the whole person (rendered by the direct object suffix – *āk*) and ascribes it to signify earthly “life” (the Hebrew *bqš 'et-napšekā*, “seek your *nepes̄*”) is replaced by the Aramaic *b'h l'miq<sup>e</sup>lāk*, “seek your death”).

In the following part of 25:29, there is a double *apodosis*. Its first part is addressed to David: *w<sup>e</sup>hājtāh nepes̄ 'ādōnī š<sup>e</sup>rūrāh bišrōr haḥajjīm*. It is intriguing to note that the form *'ādōnī*, which serves as a vocative, out of 21 occurrences in 1 Sam, appears ten times in Abigail's speech in 1 Sam 25, and these are the only instances where this

<sup>51</sup> McCarter, *I Samuel*, 394; Driver, *Notes on the Hebrew Text*, 201.

<sup>52</sup> Lange *et al.*, *A Commentary*, 309.

<sup>53</sup> Driver, *Notes on the Hebrew Text*, 201.

<sup>54</sup> Matthew Henry (*Matthew Henry's Commentary*, 427–428) hypothesizes that David does this because of Saul's status as a reigning and anointed king. Matthew Poole (*Annotations*, 575–576) thinks similarly, while Roger L. Omanson and John Ellington (*A Handbook*, 533–534) believe the opposite.

<sup>55</sup> *rdp*: 1 Sam 23:25,28; 24:14; 25:29; 26:18,20; *bqš*: 1 Sam 22:23; 23:10,14,15,25; 24:2,9; 25:26,29; 26:2,20; 27:1,4.

term refers to David.<sup>56</sup> The participle *š<sup>e</sup>rūrāh* and the adverbial following it should be analyzed in detail. The *šrr* root occurs 84 times in the HB, nine of which are in 1–2 Sam. It often takes on a figurative meaning,<sup>57</sup> only once referring to a physical “separation” (2 Sam 20:3), describing the fate of King David’s ten concubines. It seems that the use of the participle *š<sup>e</sup>rūrāh* is related by assimilation to the prepositional phrase *bišrōr* that follows it.<sup>58</sup> The noun *š<sup>e</sup>rōr* occurs ten times in the HB, including three times in 1–2 Sam. In 1 Sam 9:1, it is a proper noun – Kish’s grandfather’s name, while in 2 Sam 17:13, it is translated as “pebble” (cf. Amos 9:9). In other texts, it means an object for holding money<sup>59</sup> or perfume.<sup>60</sup> The biblical historical and cultural context offers many more interpretive options in this matter.

The interpretation of *š<sup>e</sup>rōr* as a receptacle for perfume is reminiscent of the list of feminine objects in Isa 3:16–24, among others, *bāttē hannepēš* “flasks for perfume.”<sup>61</sup> The LXX links the expression closest to this one, *ta kata tēn oikian*, with *ta epiblēmata*, which – along with rearranging the order of enumeration – indicates that the LXX’s *Vorlage* differs here from the MT. The wording of the phrase, which is *hapax legomenon* in the HB, may bring to mind the Egyptian custom of making terracotta “soul houses.”<sup>62</sup> Still, it is controversial in the view of the depiction of *nepēš* in the Books of Samuel. Admittedly, their first protagonist – Anna, Samuel’s mother – utters the words: *wā ’ešpōk ’et-napšī lipnē YHWH* (1 Sam 1:15), in which the combination of the direct object *’et-napšī* with the root *špk* could suggest that the woman’s soul is seen as a kind of liquid substance; perhaps blood (*haddām hū hannāpeš*; Deut 12:23).<sup>63</sup> However, the Bible does not mention anything about storing human blood, as the Law commands to pour it (*špk*) on the ground like water, separating it from the *bāšār* (Deut 12:24).

<sup>56</sup> In addition, it is used three times in regard to the priest Eli (1 Sam 1:15,26/x2/), five times in regard to Saul (four times it is done by David [1 Sam 24:9; 26:17,18,19], and once by Ahitub [1 Sam 22:12]), once in regard to Achish (1 Sam 29:8), and twice in regard to an unnamed servant owner (1 Sam 30:13,15).

<sup>57</sup> “to be in trouble/distress,” “to torment” (LXX: *thlibō*; 1 Sam 28:15; 30:6; 2 Sam 13:2; 22:7), “to worry” (LXX: *algō*; 2 Sam 1:26) or “to be in dilemma/danger” (LXX: *stenōs/-a [imi] + dativus*; 1 Sam 13:6; 2 Sam 24:14).

<sup>58</sup> Note that only in 1 Sam 25:29 and 2 Sam 20:3 it is used in the form of a passive participle – as in Exod 12:34 and Hos 13:12, where it refers to “wrapping” the unleavened dough at the time of the Israelites’ exodus from Egypt or “hiding” the iniquity of Ephraim. The LXX translator uses the *participium perfecti passivi* of the verb *endeō*, which corresponds to the Hebrew *qšr*, in 1 Sam 25:29 (cf. Exod 12:34).

<sup>59</sup> LXX: (*en*)*desmos* “sack” (Gen 42:35), “bag” (Prov 7:20), “purse” (Hag 1:6). Smith, *1 & 2 Samuel*, 301; Keil – Delitzsch, *Commentary*, 530.

<sup>60</sup> LXX: *apodesmos* “pouch” (Song 1:13).

<sup>61</sup> Holladay – Koehler, *A Concise Hebrew and Aramaic*, s.v. *שָׁפָךְ*.

<sup>62</sup> Whether these vessels were intended to hold the *ka* or the *ba* is uncertain. The origin of the hieroglyph and the term *hotep* point to a human *ka*, but in the context of food offerings they were used to indicate a divine-human *ba*. In the absence of a resolution to this dilemma, the name *soul house* or *Seelenhaus* was introduced to describe these artifacts. Petrie, *Gizeh and Rifeh*, 14–20.

<sup>63</sup> Brown, Driver, Briggs, *Enhanced Brown-Driver-Briggs*, s.v. *שָׁפָךְ*.



sealed. This option would be more valid for a scroll or letter.<sup>67</sup> Thus arose the hypothesis of an analogy between *š<sup>e</sup>rôr haḥajjîm* in 1 Sam 25:29 and *sēper ḥajjîm* in Ps 69:29.<sup>68</sup> The latter as a *hapax legomenon* in the Old Testament recurs in the New Testament as a *biblion* (*biblos*) *tēs zōēs*,<sup>69</sup> while the idea of a “book of life” is found in Old Testament writings (Exod 32:32; Isa 4:3; Dan 12:1), apocryphal (*Jub.* 30:22; 36:10; *1 En.* 47:3; 108:3) and Talmudic writings. Thus, for example, according to the Talmud *Rosh Hashana*:

Three books are opened on Rosh Hashana: One of wholly wicked people, and one of wholly righteous people, and one of middling people. Wholly righteous people are immediately written and sealed for life; wholly wicked people are immediately written and sealed for death; and middling people are left with their judgment suspended from *Rosh Hashana* until Yom Kippur, their fate remaining undecided. If they merit, they are written for life; if they do not so merit, they are written for death (bRSh 16b:12).

The Talmud *Shabbat* refers to the same division, pointing out biblical references:

The Holy One, Blessed be He, also acts in this way. With regard to the bodies of the righteous, it states: *jābō’ šālôm jānūhū ‘al-mišk<sup>e</sup>bôtām* (Isa 57:2). And with regard to their souls, it states: *w<sup>e</sup>ḥājītāh nepeš ‘ādōnī š<sup>e</sup>rūrāh bišrôr haḥajjîm* (1 Sam 25:29). With regard to the bodies of the wicked, it states: *‘en šālôm ‘amar ‘ēlohaj lār<sup>e</sup>šā’im* (Isa 57:21), and with regard to their souls, it states: *w<sup>e</sup>’et nepeš ‘ōjbēkā j<sup>e</sup>qall<sup>e</sup>’ennāh b<sup>e</sup>tōk kap haqqāla’* (1 Sam 25:29) (bSh 152b:6).

Traces of this line of interpretation can be seen in the Gospels. Upon the disciples’ return from their mission, Christ suggests that the true reason for their joy should be: *ta onomata hymōn eggegraptai en tois ouranois* (Luke 10:20). The verb *eggrafō* “to write” (*hapax legomenon* in the Gospels) in the *participium perfecti passivi* form and the interpretation of the phrase *en tois ouranois* as *totum pro parte* allows us to relate this verse to the Old Testament idea of a “book of life.” The notion of *almā* “forever/eternally” in TgJon points to a revisiting of this passage in the key of late-Judaic theology, according to which David’s *nepeš*’s stay in the *š<sup>e</sup>rôr haḥajjîm* was supernatural and timeless.

67 Tur-Sinai, *The Book of Job*, 240–241; McCarter, *I Samuel*, 399; Tsumura, *The First Book of Samuel*, 590; Gavigan – McCarthy – McGovern, *Joshua–Kings*, 298; Omanson – Ellington, *A Handbook*, 533–534; Gordon, *I & II Samuel*, 185.

68 The parallelism between *sēper* and *nōd* as “bottle” is found in Ps 56:9. However, God keeps in it not the *nepeš*, and not the *ḥajjîm* of the Psalmist, but his *dim’āh* “tears.” Both *b<sup>e</sup>nōdekā* and *b<sup>e</sup>siprātekā* in Ps 56:9 refer to YHWH (possessive suffix).

69 Phil 4:3; Rev 3:5; 13:8; 17:8; 20:12,15; 21:27; 22:19.

An important detail of Abigail's speech in 25:29 is the presence of the complement 'et YHWH 'ēlōhēkā, which the Millennium Bible renders, "with the Lord your God." The participle 'et here prompts us to ask whether YHWH, the God of David, will be together with him inside the š<sup>e</sup>rôr, or will the š<sup>e</sup>rôr be close to God? An analysis of similar structures in the HB<sup>70</sup> and the TgJon translation (qōdām YHWH 'ēlāhāk "before YHWH, your God") or the LXX (para kyriō tō theō "beside the Lord God" without the possessive suffix) suggests the latter option. Some authors hint at an analogy here to the New Testament image of life after death used by Paul: apethanete gar kai hē zōē hymōn kekryptai syn tō Christō en tō Theō (Col 3:3). This reference would indicate that the concealment of life (in Paul's case, there is no specification of place) occurs both "with God" (i.e., Christ) and "in God."

The second part of the apodosis in 25:29 is built on the principle of antithetical parallelism: w<sup>e</sup> 'et nepes 'ōjbēkā j<sup>e</sup>qall<sup>e</sup> 'ennāh b<sup>t</sup>ōk kap haqqāla'. Of the 36 occurrences of the term 'ōjbīm in 1–2 Sam, it appears only once in the singularis (1 Sam 18:29 – the predicate of the sentence wajhī šā 'ūl), and its referents are Saul (four times), David, Ishbosheth the son of Saul, the Philistines (four times), other nations (four times) and unspecified "enemies" (the remaining occurrences), including "enemies of YHWH." The pluralis of the word 'ōjbēkā can have a generalizing meaning. While in the protasis, 'ādām may mean Saul, David's 'ōjbīm are a more numerous group, as indicated by the context of the entire 1–2 Sam (e.g., 2 Sam 7:9 – kol- 'ōjbēkā).<sup>71</sup> These enemies include the Philistine Goliath, to the fight against whom the terminology in 25:29c makes a clear allusion, or Absalom, whose death is connected with a similar curse (cf. 2 Sam 18:32).<sup>72</sup> The context of 1 Sam 24–26, suggesting a reading of 'ōjbēkā in 25:29 in the totum pro parte key, in this regard points above all to Saul (cf. 24:4,19; 26:8).

The expression kap haqqāla' is a hapax legomenon in the HB. In this syntagma, the word kap is probably a later addition because the LXX translation en mesō tēs sfendonēs renders Vorlage as b<sup>t</sup>ōk haqqāla'.<sup>73</sup> The noun qela' in the sense of "sling" and the verb ql' in the sense of "slinging" occur very rarely in the HB. In 1–2 Sam they appear only in the context of David's battle with Goliath (1 Sam 17:40,49,50). Slings as a military formation are mentioned in Judg 20:16 and 2 Kgs 3:25. TgJon

<sup>70</sup> Cf. Gen 4:1; Num 20:13; Isa 49:4.

<sup>71</sup> This structure suggests a singular sense of nepes, a unitary conception of all of David's enemies. However, it is more likely that the author used the term – as in many places in the HB – in the distributive singular characteristic of Semitic languages (applicable to body parts, for example). This hypothesis is supported by the fact that the term in the plural form b<sup>n</sup>apšōtām appears only in 2 Sam 23:17. Hence, in the syntagma in 25:29, nepes can also be translated as the plural "souls."

<sup>72</sup> Still, another meaning of David's enemies is suggested by TgJon, which renders 'ōjbēkā by ba'ālē d<sup>r</sup>bābāk as "men murmuring [against] you," including Saul (1 Sam 18:8), the Keilah leaders (1 Sam 23:12), Nabal (1 Sam 25:10–11), the Philistine princes (1 Sam 30:4), the Jebusites (2 Sam 5:6), and even Michal (2 Sam 6:16,20), who for this reason remains barren until her death (2 Sam 6:23).

<sup>73</sup> McCarter, *I Samuel*, 394.

does not mention the inside of the sling but instead focuses on the act of slinging, comparing the *nepeš* to slinging stones: *w<sup>e</sup>jat n<sup>e</sup>paš ba'ālê d<sup>e</sup>bābāk japr<sup>e</sup>hīnāh k<sup>e</sup>mā d<sup>e</sup>mapr<sup>e</sup>hīn 'abnā b<sup>e</sup>qal'ā*.<sup>74</sup> The sling stones (*'abnē qela'*) are mentioned both in historical texts (2 Chr 26:14) and in poetic passages in a symbolic sense (Job 41:28; Zech 9:15). In this sense, the HB also uses the verb *ql'* in Jer 10:18, in the oracle of judgment and condemnation, to describe the exile of the Israelites.

The most valuable context for interpreting the antithetical juxtapositions in 25:29 is the pericope about David's battle with Goliath (1 Sam 17:1–58), particularly verses 17:40 and 17:49. The former contains two *hapax legomena* in the HB, the phrase *k<sup>e</sup>lī hārō'im*, translated in the LXX: *kadion* (*poimenikon*), and in the Millennium Bible as a “shepherd's bag” (17:40,49), and the noun *jalqūt*, translated as “pocket” (in the LXX *syllogē*, also a *hapax legomenon*). Can these two things be equated with the *š<sup>e</sup>rōr* of 1 Sam 25:29? The answer to this question depends on another issue – how legitimate is the analogy between *nepeš* and *'eben*? It would appear that stones are not valuable enough to serve in biblical texts as a representation of the human soul, although in 1 Sam 25:37, one can come across a fragile basis for this comparison. The description of Nabal's death is concluded with the phrase *w<sup>e</sup>hū hājāh l<sup>e</sup> 'āben*, “and he became as a stone.”<sup>75</sup> In this interpretation, some see an analogy between 1 Sam 25:29 and the expression *haššām napšēnū bahajjīm* in Ps 66:9. This reading would make it possible to interpret the word *hajjīm* not as an abstract noun (“life,” *plurale tantum*) but as a concrete one (“living,” natural *pluralis*).<sup>76</sup> In this case, the word *š<sup>e</sup>rōr* would be the congregation of the living or the place of such a gathering (cf. *'aršōt haḥajjīm*, “the land of the living” in Ps 116:9).<sup>77</sup> Indeed, the word *hajjīm* appears only twice more in 1 Sam (1 Sam 17:26,36), always in the expression *'ēlōhīm hajjīm*, which can be translated: “the living God” or “the God of the living.”<sup>78</sup>

<sup>74</sup> The author of TgJon abandons the repetition of the *ql'* root, doubling the *prh* root. Its primary meaning is “to blossom, to sprout buds,” only secondarily “to fly.” Once again, Ezek 13:20 returns in this context, in which souls (*hann<sup>e</sup>pāšōt* in the pluralis form) are twice likened to *pōrehōt* “flying, birds” (this translation of the root *prh* occurs in the HB only here).

<sup>75</sup> Karl Budde (*Die Bücher Samuel erklärt*, 167) is critical of this interpretation of David's *nepeš*'s stay in the *š<sup>e</sup>rōr* as a shepherd's bag, making the argument that all the stones in the slinger's bag are destined to be removed from it. Youngblood put forward another theory in this cultural context, which proposed a vision of two shepherd's bags, one containing food, which would be considered a “bag of life.” In contrast, the other, containing stones, would be viewed as a “bag of death” (Youngblood, *1, 2 Samuel*, 760).

<sup>76</sup> Johnson, *Vitality*, 107.

<sup>77</sup> The expression *'eres (ha)hajjīm* recurs in prophetic (Isa 38:11; 53:8; Jer 11:19; Ezek 26:20; 32:23–27,32) and wisdom books (Job 28:13; Ps 27:13; 52:5; 142:6). It refers in the original sense to the earthly realm and, in particular, to the promised land. Associating it with the idea of being before the Lord (*lipnē YHWH/ 'ēlōhīm* in Ps 56:13 while correcting the vocalization to *b<sup>e</sup> 'ūr YHWH*) and seeing His goodness (*r'h b<sup>e</sup> 'tūb YHWH*) are behind the notion that *'eres (ha)hajjīm* is a temple or even a place of eternal life. Barré, “rš (h)hyyim,” 37–59.

<sup>78</sup> In the LXX, the expression *theos zōntōn* is absent, appearing only in the Gospels in the doctrine of the resurrection of the dead (Matt 22:32; Mark 12:27; Luke 20:38).



The hypothesis considering the *nepeš* in 25:29 as *'eben j<sup>e</sup>qārāh* can be cited as the latest in this line of interpretation.<sup>79</sup> The expression appears in 2 Sam 12:30 to describe the stone found in the crown of the king of Rabbah that David took. After all, if David's *nepeš* were to find its way into a shepherd's bag or purse, it would be a precious stone. Isa 28:16 returns to this idea, in which the chosen (*bōhan*) and precious stone (*jiqrat*) will be laid on Zion (*jsd b<sup>e</sup>šijôn*), that is, in the City of David, as a foundation (*pinnāh*). A New Testament retelling of this passage will relate it to Christ (1 Pet 2:6), calling Him and those believing in Him *lithoi zōntes* "living stones" (1 Pet 2:4,5).

### Conclusions: Theological Implications of the Metaphorical Use of the Word *nepeš* in 1 Sam 25:29

Verse 1 Sam 25:29 is part of a pro-Davidic (post)deuteronomistic elaboration of an older source reporting on the genesis of the marriage of Jesse's son to Abigail, and in the current version of the book legitimizes David's position in opposition to King Saul, allegorically represented by Nabal in 25:2–42.<sup>80</sup> Because of the use of the term *b<sup>e</sup>rākāh* in 25:27, although its referent is Abigail's gift to David, the verse can be interpreted as a blessing – invoking YHWH's special care for the pretender to the throne. It fits in with the Old Testament theology of retribution: *n<sup>e</sup>bālīm* acting against God's reason and will (Nabal, Saul) become His *'ōjbīm*, bringing upon themselves the curse and wrath of YHWH, and consequently death, while David – by contrast, shown as wise and good – enjoys God's blessing and peace. The double *apodosis* in this verse also juxtaposes two profiles of the monarchy. A system built on morally objectionable deeds – lust for power, envy, and aggression – is rejected by YHWH and the people. Only the order based on peace, justice, prudence, and loyalty is accepted. In accordance with Abigail's prediction and wish, this order will extend beyond David's earthly life, giving rise to a Judean royal dynasty.<sup>81</sup>

Expressing the same theological construct are the corresponding ideas of being "bound in the bundle" (25:29b) and "making a house" (25:28). The durability of the house of David erected by YHWH, expressed by the doubling of the predicate *'sh* in *infinitivus absolutus* in 25:28, is shown in the light of a similar reduplication in 25:29 (*š<sup>e</sup>rūrāh bišrōr* and *j<sup>e</sup>qall<sup>e</sup>'ennāh... haqqāla'*). The active subject – YHWH – should be interpreted similarly in these verses. In 25:28, it is expressed explicitly,

<sup>79</sup> Although the Old Testament does not explicitly voice the idea of the preciousness of *nepeš*, implicitly, this idea is expressed in Ps 116:15, which states that precious (*jāqar*) in the eyes of YHWH is "the death of His saints" (*hammāwtāh laḥšādāw*). Henry, *Matthew Henry's Commentary*, 427.

<sup>80</sup> Garsiel, Wit, *Words and a Woman*, 160.

<sup>81</sup> Dziadosz, *Monarcha*, 377.

in 25:29b using the *passivum theologicum* form, and in 25:29c – implicitly, hiding behind the phrase *'et JHWH 'ēlōhēkā*. The editor behind the immediate context of Abigail's blessing (25:28–31) insists, first, that YHWH Himself is the Lord of history, not the *'ādām* mentioned in the *protasis* or even David. It is God's will that is fulfilled in all the events described in 1 Sam 25, and expanding the narrative perspective, also in the entire series about David's rise to power (1 Sam 16:1 – 2 Sam 5:5). Second, it is suggested that the fulfillment of God's benevolent will for David is inevitable and certain, independent of the plans, intentions, and schemes of his adversaries. Third, it is foretold that YHWH's actions will extend beyond David's earthly life and that David's *nepeš* will last in the “enduring house” (*bajit ne 'ēmān*; 1 Sam 25:28) made for him by God, that is, in the dynasty composed of his descendants.<sup>82</sup>

An important and unique theological idea in 25:29 is the image of God, who, as noted in the title of this paper, can be both keeper and enemy of human *nepeš*.<sup>83</sup> The interpretation of *š'ror* as *k'li hārō'im* would point to God as a shepherd – gentle and strong at the same time,<sup>84</sup> who cares for His sheepfold, defending it, like David, from attacks by fierce wild animals.<sup>85</sup> 1 Sam 17:20 notes that David, setting out to fight Goliath, entrusts his sheep to a keeper (*šōmēr*). The keeper's mission and tasks are an attribute of YHWH in the HB and are also referred to as one of His names (cf. Ps 116:6; 121:3,5; 146:9). Verse 25:29 demonstrates this attribute of God

<sup>82</sup> This idea should be interpreted in the key of David's pro-monarchic covenant theology (2 Sam 7:11–12), in which “making a house” is still a future act (*bajit ja'āseh l'kā YHWH*, usually expressed with the *imperfectum* form), and which will only become a reality after David's death (*ki jml'ū jamēkā*). The ascension (*qm* in *hifil*) of David's descendant to the throne will not result from the king's actions but entirely from YHWH's initiative. Thus, the idea of blessing/protection given to David's *nepeš* will extend beyond his earthly existence.

<sup>83</sup> Although YHWH is not explicitly referred to as the “enemy” (*'ōjēb*) of the individual or collective protagonists described at any point in 1–2 Sam, the book does speak of “enemies of YHWH” (1 Sam 30:26; 2 Sam 12:14), which would imply the conclusion that YHWH is also their enemy. The idea of the transition of animosity from Israel to YHWH, on the other hand, is directly expressed in Exod 23:22, where the *apodosis* of the conditional clause, whose *protasis* includes the condition of obeying the angel of YHWH and doing the will of God, reads as follows: *w'ājabti 'et-ōjbēkā w'šarti 'et-šōr'ekā* “I will be an enemy to your enemies and an adversary to your adversaries.” It is the *hapax legomenon* of the root *'jb* in the verbal form in the HB. In the immediate context of Abigail's blessing, the sorry fate of YHWH's enemies is shared by Nabal and Saul.

<sup>84</sup> A similar juxtaposition is found in Isa 40:10–11, where seemingly inconsistent attributes of God appear side by side. For He comes “with might” (*b'hāzāq*), observing the principle of retribution (*šakar, p'ullāh*), and His arm “rules” (*ūz'rōō mōš'lah*), and at the same time, He is “like a shepherd” (*k'rōeh*) who “gently leads” (*nhl*), “carries them in His bosom” (*ns' b'hēqō*), and “gathers” in His arms (*bizrōō j'qabbēš*). A parallel is replicated in 1 Pet 2:25, where Christ is called “shepherd and overseer of souls” (*poimēn kai episkopos tōn psychōn*), and His might, according to New Testament theology, is shown not as a military victory but as perseverance in the paschal suffering on the cross.

<sup>85</sup> In 1 Sam 17:34–37, the argument for David's courage and strength in the context of the battle against Goliath is the threefold praise of his victorious struggles against two kinds of wild animals: the lion (*'ūri*) and the bear (*dōb*). These animals will resurface in 2 Sam 18 as an allegorical representation of the warriors in his war against Absalom.

toward David with the idea of preserving/keeping his soul/life in a safe place under His constant care. At the same time, verse 25:29 depicts YHWH using the image of the warrior God (YHWH *'iš milhāmāh*). This image certainly does not communicate the idea of His universal salvific will for the people. In Abigail's words, the thematic parallel of this image is the comparison of David's/YHWH's enemies to stones slung out from a sling whose fate is insignificant and is immediately obliterated. These metaphors illustrate the rather exclusive vision of salvation presented by the (post)deuteronomistic editor of the book, according to which only those who are in the *š'ērōr haḥajjīm* with YHWH are the recipients of God's care and beneficiaries of His salvific activity. Taking the idea of being in the presence of YHWH as a theological interpretation of the religious and cultural metaphor of *š'ērōr haḥajjīm*, one would think that only those who are His chosen ones (David and his allies) could count on the gift of His protection. At the opposite end of the spectrum, however, are those "spilling blood" and "fools" (Nabal, Saul), whom YHWH considers enemies. Against them, "the battles of the Lord" are fought (25:28), and God slings out their souls/lives as from the hollow of a sling (25:29).

In Abigail's blessing, God is shown as the one who wields royal power. David deserves this divine choice and office because he is a warrior who fights "the battles of the Lord" (25:28)<sup>86</sup> in contrast to Saul, who fights "[his subjects'] battles" (1 Sam 8:20)<sup>87</sup> in an attempt to shed David's innocent blood (1 Sam 18–26). The immediate context of verse 25:29 suggests that David may have squandered his chance to gain kingship by recklessly shedding Nabal's blood, but God Himself, through Abigail, saved him from doing so. This motif recurs throughout the concentrically arranged section of 1 Sam 24–26, at the center of which remains David's meeting and conversation with Abigail. The moral evaluation of "lifting a hand against YHWH's anointed one," which is Saul, or attempting to kill the cynical Nabal, is clearly separate in this context from David's earlier battle with Goliath or his expeditions against the Philistines. In the first two cases (Saul, Nabal; 1 Sam 24–26), the shedding of blood would have been an aggravating circumstance for David.<sup>88</sup> This is why 1 Sam 25 emphasizes that ultimately it was not his merits but the will of YHWH that determined his ascension to the throne.<sup>89</sup>

To give an integral biblical definition of God's protection of David's *nepeš* in 1 Sam 25:29, two complementary perspectives must be considered. The first is historical and indicates a real threat to David's life due to Saul's pursuit (*rdp*). From

<sup>86</sup> Klein, *1 Samuel*, 251; Bergen, *1, 2 Samuel*, 250.

<sup>87</sup> Youngblood, *1, 2 Samuel*, 760.

<sup>88</sup> This motif will return in the stories on the succession to the throne (2 Sam 13–20; 1 Kgs 1–2), in which David will first have to deal with Shimei's accusation that he is a "man of blood" (*iš dāmīm*; 2 Sam 16:8), and later his successor Solomon will make sure that "innocent blood" (*d'mê ḥinnām*; 1 Kgs 2:31) does not weigh on him and his father's house.

<sup>89</sup> Biddle, "Ancestral Motifs," 635.

this point of view, it undoubtedly relates to protecting his earthly life. The fact that David escaped the threat of death that eventually befell Nabal, Saul, and many other figures associated with the war for power in Israel<sup>90</sup> and then ruled in peace in Judah and Israel, in the key of 25:29, is the fruit of God's blessing. This stage of David's life is summarized in the words of YHWH spoken by the prophet Nathan: *wā'akritāh 'et-kol-ōjbēkā mippānekā* (2 Sam 7:9). The second perspective is religious and points to David's *nepeš* relationship with God, analogous to his relationship with Jonathan.<sup>91</sup> The last information about Jonathan before his death (1 Sam 23:18) confirms these two friends' parting of ways. In light of the words of Abigail's blessing (25:29), David will not be left alone on his journey to power. The place of the close relationship with Saul's son will be taken by his relationship with YHWH, which will be expressed in a similar "bonding" (*qšr/šrr*), a personal closeness expressed in "clinging" to God (*'et YHWH 'ēlōhēkā*).<sup>92</sup> And an attitude of faithful and sincere love (*'hb*), which, with regard to Jonathan, was rendered by the comparison "loved him as his own soul/ as himself" (*kēnapšō*; 1 Sam 18:1).

## Bibliography

- Anderson, B., *The Living World of the Old Testament* (London: Longman 1988).
- Armington, S., *Recurrent Narratives in 1 Samuel. Art and Intention in the Redaction Process* (Princeton: Princeton University Press 2000).
- Avioz, M., "The Motif of Beauty in the Books of Samuel and Kings," *Vetus Testamentum* 59/3 (2009) 341–359.
- Babylonian Talmud. The William Davidson Edition*, sefaria.org/texts/Talmud (accessed on May 23, 2022).
- Baldwin, J., *1 and 2 Samuel. An Introduction and Commentary* (Tyndale Old Testament Commentaries 8; Leicester: Inter-Varsity Press 1988).
- Barré, M.L., "רַשׁ (h)ḥyym – 'The Land of the Living?'," *Journal for the Study of the Old Testament* 41 (1988) 37–59. DOI: <https://doi.org/10.1177/030908928801304103>.
- Ben-Meir, S., "Nabal, the Villain," *Jewish Bible Quarterly* 22 (1994) 249–251.

<sup>90</sup> After Abigail's words in 1 Sam 25:29, Saul (1 Sam 31:1–13), the Geshurites, Girzites, and Amalekites (1 Sam 27:9,11; 30:17; 2 Sam 1:15), Saul's sons and potential successors to the throne: Jonathan, Abinadab, and Malkishua are killed (1 Sam 31:2), followed by Ishbaal (2 Sam 4:6–7) and his murderers Rechab and Baanah (2 Sam 4:12), as well as Asahel (2 Sam 2:23) and Abner (2 Sam 3:27).

<sup>91</sup> The beginning of the relationship between David and Jonathan in 1 Sam 18:1 is described using a literary metaphor: *nepeš j'hônātān niqšerāh b'nepeš dāwid*. The LXX, rendering the same verb *endeō*, uses the synonymous roots *qšr* and *šrr*, although it omits the very verse 1 Sam 18:1. The use of *nifal* without an agent suggests *passivum theologicum* here, and thus the idea that YHWH would be the one who causes David and Jonathan's close "bond."

<sup>92</sup> Johnson, *Vitality*, 107.



- Emmerich, K., "Schuld und Macht. Die Erzählung von Nabal, Abigajil und David – eine alttestamentliche Dreiecksbeziehung," *Geschlechterdifferenz in religiösen Symbolsystemen* (ed. B. Heiniger; Geschlecht – Symbol – Religion 1; Münster: LIT 2003) 143–157.
- Fischer, I., "Abigajil. Weisheit und Prophetie in einer Person vereint," *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. FS. Johannes Marböck* (eds. I. Fischer – U. Rapp; Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 331; Berlin: De Gruyter 2003) 143–157.
- Frazer, J.G., *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion* (New York – London: MacMillan 1894) II.
- Frettlöh, M., "Der Segen Abigajils und die unmögliche Möglichkeit der Rache Davids," *Freiheit und Recht. FS. F. Crüsemann* (ed. C. Hardmeier; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003) 339–359.
- Garsiel, M., "The Story of David, Nabal, and Abigail (1 Samuel 25). A Literary Study of Word-play on Names, Analogies, and Socially Structured Opposites," *Abigail, Wife of David, and Other Ancient Oriental Women* (ed. D. Bodi; Hebrew Bible Monographs 60; Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2013) 66–78.
- Garsiel, M., "Wit, Words and a Woman: 1 Samuel 25," *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible* (eds. Y. Radday – A. Brenner; Bible and Literature Series 23; Sheffield: Almond Press 1990) 161–168.
- Gavigan, J. – McCarthy, B. – McGovern, T. (eds.), *The Navarre Bible. Joshua–Kings* (Dublin – New York: Four Courts Press – Scepter 2005).
- Geoghegan, J., "Israelite Sheepshearing and David's Rise to Power," *Biblica* 87/1 (2006) 55–63.
- Gesenius, W. – Tregelles, S.P., *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures* (Bellingham, MA: Logos Bible Software 2003).
- Glassner, J.-J., "Women and Hospitality Customs in the Ancient Near East," *Abigail, Wife of David, and Other Ancient Oriental Women* (ed. D. Bodi; Hebrew Bible Monographs 60; Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2013) 60–65.
- Gordon, R.P., *I & II Samuel. A Commentary* (Grand Rapids, MI: Zondervan 1986).
- Gordon, R.P., "David's Rise and Saul's Demise. Narrative Analogy in 1 Samuel 24–26," *Tyndale Bulletin* 31 (1980) 37–64.
- Green, B., "Enacting Imaginatively the Unthinkable: 1 Samuel 25 and the Story of Saul," *Biblical Interpretation* 11 (2003) 1–23. DOI: <https://doi.org/10.1163/15685150360495552>.
- Greenberg, M., *Ezekiel 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 22; New Haven – London: Yale University Press 2008).
- Gunn, D., *The Fate of King Saul. An Interpretation of a Biblical Story* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series; Sheffield: JSOT Press 1980).
- Heltzer, M., "Der ugaritische Text KTU 4.751 und das Festmahl(?) der Dienstleute des Königs," *Ugarit Forschungen* 12 (1980) 413–415.
- Henry, M., *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible. Complete and Unabridged in One Volume* (Peabody, MA: Hendrickson 1994).
- Hentschel, G., *1 Samuel* (Würzburg: Echter 1994).
- Holladay, W.L. – Koehler, L., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: Brill 2000).
- Hughes, L., *Analysis of the First Book of Samuel with Notes Critical, Historical, and Geographical* (London: Heywood 1885).

- Jobling, D., *1 Samuel* (Berit Olam Studies in Hebrew Narrative and Poetry; Colledgeville, MI: Liturgical Press 1998).
- Johnson, A.R., *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel* (Cardiff: University of Wales Press 1964).
- Keil, C.F. – Delitzsch, F., *Commentary on the Old Testament* (Peabody, MA: Hendrickson 1996) II.
- Kessler, J., “Sexuality and Politics: The Motif of the Displaced Husband in the Books of Samuel,” *Catholic Biblical Quarterly* 62 (2000) 409–423.
- Klein, R.W., *1 Samuel* (Word Biblical Commentary 10; Dallas, TX: Word Books 1998).
- Koehler, L. – Baumgartner, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Electronic ed.; Leiden: E.J. Brill 1994–2000) I–IV (= HALOT).
- Kunz, A., *Die Frauen und der König David* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 8; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2001).
- Lange, J.P. et al., *A Commentary on the Holy Scriptures: 1 & 2 Samuel* (Bellingham, MA: Logos Bible Software 2008).
- Lemaire, A., “The Residency of Abigail in 1 Samuel 25, and the Connection between David and Abraham,” *Abigail, Wife of David, and Other Ancient Oriental Women* (ed. D. Bodi; Hebrew Bible Monographs 60; Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2013) 7–11.
- Lemański, J., “O właściwe rozumienie greckiego pojęcia «dusza» (psychē) stosowanego w Starym Testamencie,” *Problem psychofizyczny, czyli pytanie o istnienie i naturę duszy* (eds. J. Lemański – P. Goniszewski; Studia i Rozprawy 51; Szczecin: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego 2009) 11–66.
- Levenson, J., “1 Samuel 25 as Literature and History,” *Literary Interpretations of Biblical Narratives* (ed. K. Gros Louis; Nashville, TN: Abingdon 1982) II, 220–242.
- Levenson, J. – Halpern, B., “The Political Import of David’s Marriages,” *Journal of Biblical Literature* 99 (1980) 507–518.
- Maimonides, *Moreh Nevuchim* (trans. Ibn Tibon) [https://www.sefaria.org/Guide\\_for\\_the\\_Perplexed](https://www.sefaria.org/Guide_for_the_Perplexed) (accessed on May 23, 2022).
- Marmorstein, A., “1 Samuel 25,29,” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 43 (1925) 119–124.
- McCarter, P., *1 Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (Anchor Bible 8; Garden City, NY: Doubleday 1980).
- Mitchell, T., *The Bible in the British Museum. Interpreting the Evidence* (London: British Museum Publications 1988).
- Mulzac, K., “The Role of Abigail in 1 Samuel 25,” *Andrews University Seminary Studies* 41/1 (2003) 45–53.
- Murtonen, A., *The Living Soul. A Study of the Meaning of the Word nēfēš in the Old Testament Hebrew Language* (Studia Orientalia 23/1; Helsinki: Societas Orientalis Fennica 1958).
- Nicol, G., “David, Abigail and Bathsheba, Nabal and Uriah. Transformations within a Triangle,” *Scandinavian Journal of the Old Testament* 12 (1998) 130–145. DOI: <https://doi.org/10.1080/09018329808585131>.
- O’Rourke Boyle, M., “The Law of the Heart: The Death of a Fool (1 Samuel 25),” *Journal of Biblical Literature* 120/3 (2001) 401–427. DOI: <https://doi.org/10.2307/3267900>.

- Omanson, R.L. – Ellington, J., *A Handbook on the First Book of Samuel* (New York: United Bible Societies 2001).
- Peetz, M., *Abigail, die Prophetin. Mit Klugheit und Schönheit für Gewaltverzicht. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Sam 25* (Forschung zur Bibel 116; Würzburg: Echter 2008).
- Petrie, W.M., *Gizeh and Rifeh* (London: School of Archeology in Egypt & Quaritch 1907).
- Pleijel, R., “To Be or to Have *nepshesh*? Gen 2:7 and the Irresistible Tide of Monism,” *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 131/2 (2019) 194–206. DOI: <https://doi.org/10.1515/zaw-2019-2007>.
- Poole, M., *Annotations upon the Holy Bible* (New York: Carter and Brothers 1853) I.
- Postgate, N., *Bronze Age Bureaucracy. Writing and the Practice of Government in Assyria* (New York: Cambridge University Press 2013).
- Rösel, M., “Die Geburt der Seele in der Übersetzung. Von der hebräischen *näfäsch* über die *psyche* der LXX zur deutschen Seele,” *Anthropologische Aufbrüche* (ed. A. Wagner; Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 232; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009) 151–170.
- Shields, M., “A Feast Fit for a King: Food and Drink in the Abigail Story,” *The Fate of King David. The Past and Present of a Biblical Icon* (eds. T. Linafelt – T. Beal – C.V. Camp; Library of Hebrew Bible. Old Testament Studies 500; New York: Clark 2010) 38–54.
- Shinan, A. – Zakovitch, Y., *From Gods to God. How the Bible Debunked, Suppressed, or Changed Ancient Myths and Legends* (Philadelphia, PA: University of Nebraska Press 2012).
- Smith, J.E., *1 & 2 Samuel* (Joplin, MO: College Press 2000).
- Spencer, A., *The British Museum Book of Ancient Egypt* (London: British Museum Press 2007).
- Steiner, R.C., *Disembodied Souls. The Nefesh in Israel and Kindred Spirits in the Ancient Near East, with an Appendix on the Katumuwa Inscription* (Ancient Near East Monographs 11; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature Press 2015).
- Stoebe, H., *Das erste Buch Samuelis* (Kommentar zum Alten Testament 8/1; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1973).
- Swanson, J., *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains. Hebrew (Old Testament)* (Electronic ed.; Oak Harbor: Logos Research Systems 1997).
- Targum Jonathan on 1 Samuel*, [https://www.sefaria.org/Targum\\_Jonathan\\_on\\_I\\_Samuel](https://www.sefaria.org/Targum_Jonathan_on_I_Samuel) (accessed on May 23, 2022).
- Tsumura, D., *The First Book of Samuel* (New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2007).
- Tur-Sinai, N.H., *The Book of Job. A New Commentary* (Revised ed.; Jerusalem: Kiryath Sepher 1967).
- Vermeylen, J., “David le non-violent, ou: que venait-il faire dans le camp de Saül? Propositions pour une lecture de 1 Samuel 24–26,” *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (ed. D. Marguerat; Le Monde de la Bible 48; Genève: Labor et Fides 2003) 135–152.
- Vermeylen, J., *La loi du plus fort. Histoire de la rédaction des récits davidique de 1 Samuel 8 à 1 Rois 2* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 154; Leuven: University Press 2000).
- Willi-Plein, I., “Abigail und die Kunst der Rede. Zum Informationsgehalt der wörtlichen Reden in der Davidsgeschichte,” *Diasynchron. Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der hebräischen Bibel. FS. W. Dietrich* (ed. T. Naumann; Stuttgart: Kohlhammer 2009) 417–432.



van Wolde, E., "A Leader Led by a Lady. David and Abigail in I Samuel 25," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 114 (2002) 355–375. DOI: <https://doi.org/10.1515/zatw.2002.019>.

Youngblood, R.F., "1, 2 Samuel," *The Expositor's Bible Commentary*. III. *Deuteronomy, Joshua, Judges, Ruth, 1 & 2 Samuel* (ed. F.E. Gaebelein; Grand Rapids, MI: Zondervan 1992) 551–1104.



## “Dead Souls” and “Open Vessel.” Is There a Need for a “New” Meaning of the Hebrew Word *nefeš*?

JANUSZ LEMAŃSKI 

University of Szczecin, lemanski@koszalin.opoka.org.pl

**Abstract:** The noun *nefeš* is ascribed the sense of “corpse” in several instances of the Hebrew Bible. All of them are analysed to trace the possible development of the semantic field of this word. It leads to the conclusion that this implied sense arose from the shortening of longer phrases (*nefeš ʾādām*; *nefeš mēt*). The noun *nefeš* used in them, however, retains its basic meaning of “person,” and its reference to a corpse is only apparent from the context. In a similar sense, the author also reads the use of the abbreviated version, which represents a person and not just a corpse (synecdoche) – a person who dies and gradually passes into the hereafter.

**Keywords:** *nefeš*, corpse, deceased, ritual impurity, open vessel

The word “soul” is not quite right in translating the Hebrew noun *nefeš*. If it is already used in translation, then it is noted that it is not the soul in the Greek (Platonic) sense that is at issue here.<sup>1</sup> Nevertheless, the phrase “dead souls” cited in the title is a symbolic reference to the title of Nikolai Gogol’s novel, in which the names of the dead were used as if they were still alive. In the following article we essentially aim to look at a curious use of the Hebrew noun *nefeš* in the sense of “corpse” presumed by many scholars and translators, found mainly in the Book of Numbers and in a few other utterances outside of it (Lev 19:28; 21:11; 22:4; Hag 2:13).

The feminine noun *nefeš* has a rather broad semantic field that includes both very concrete senses such as throat, throat, neck (Lev 11:6; 21:5; Isa 5:14; Jer 31:12; Ps 105:18; 119:25; 124:7; Jonah 2:6), breath (Job 41:13), last breath (Gen 35:18), and more abstract ones: desire or thirst (Exod 15:9; Ps 17:9). *Nefeš* also means life force; something that makes a creature a living being (Gen 1:20–21.24; 2:7.19; 9:10.12.15–16; Lev 11:10; 1 Kgs 17:20–21). This life-giving element is often located in the blood (Gen 9:4–5; Lev 17:11; Deut 12:23). His annihilation means death (Josh 10:28.30.32.35.37; cf. Akkadian *napištu tabālu* – “to pour out someone’s soul”; then also Gen 35:18; Ps 141:18; Isa 53:12; Jer 15:9; Lam 2:12). The noun *nefeš* is also understood as a carrier and expression of feelings, affects, moods; something that allows us to reflect the inner state of man, a reflection of

<sup>1</sup> Cf. Rösel, “Die Geburt der Seele,” 151–170; Lemański, “O właściwe rozumienie,” 11–64. Later also van Oorschot, “Lost in Translation,” 117–131.

the soul (*animus* in the sense of its inner experiences and thoughts) (Gen 34:3; Song 1:7; 3:1–4), expresses longing (Isa 26:9; Ps 42:3; 63:2), appetite, hunger, thirst (Exod 15:9; Jer 50:19; Ps 63:6), and even the means of sustaining life – food, sustenance (Isa 58:10; Prov 21:23) and perfume (Prov 27:9).<sup>2</sup> *Nefeš* – especially in the context of counting or giving numbers – can represent a whole human being, a person (Gen 46:15.22.25.27; Exod 1:5), an individual (Lev 24:17; Num 9:6; 19:11.18; 31:35; Ezek 13:19), or a collective (Gen 46:26–27; Exod 1:5; Isa 49:7); any living creature (Gen 1:20–21; 9:12; Lev 11:46; Ezek 47:9). Finally, the word also serves as a reflexive pronoun (Exod 30:12; Lev 30:14; Deut 4:9; Eccl 7:21; 10:23; 34:2; Ps 35:13; Job 9:21; 1 Sam 18:3; Isa 46:2; 53:10; 58:10). It just as often means one’s own “self” (Gen 12:13; 19:20; 27:4.25; Lev 23:10; Judg 16:30). It is also a constitutive element in formulas containing supplications (Judg 5:21; Isa 61:10).<sup>3</sup> In this wide range of meanings, it is not difficult to find the effects of a certain evolution in the meaning of the noun *nefeš*, from the concrete meaning (throat, neck) through the derivative connotations (breathing, life or what constitutes it, the [living] person), and so on to the more abstract uses. Nevertheless, there are several peculiar meanings of this noun that appear mainly in the Book of Numbers and in rather late dated texts. The peculiarity arises from the fact that a word generally associated with the realm of life and spirit clearly refers here to dead persons or their bodies.<sup>4</sup> It is these statements that we want to look at more closely in the present article and evaluate the validity and legitimacy of the proposed latter meanings for the word *nefeš*.

## 1. Can *nefeš* Be Translated as “corpse”?

There are only a few utterances in which the word of interest seems to take on the sense of “dead” or “corpse.” In the Book of Numbers we find two such usages in which, according to many scholars and interpreters, *nefeš* clearly takes on the sense of “corpse” (Num 5:2; 9:10).<sup>5</sup>

<sup>2</sup> The last two senses suggested, among others, in: *DCH* IV, 732, no. 10, 11.

<sup>3</sup> Westermann, “*nepēš* Seele,” *THAT* II, 71–95; *KBL*, I, 668–670; *Ges*<sup>18</sup>, IV, 833–835.

<sup>4</sup> *KBL*, I, 670 notes this meaning under no. 9: “soul of the dead, deceased person, corpse [...] properly: “body” and refers to no. 5 (people, also understood as individuals), where the statements of interest in the Book of Numbers are mentioned, among others, while at the same time ultimately suggesting the sense of “corpse.” *DCH* IV, 731, no. 8c also notes the sense „deceased person,” pointing additionally to the Qumran texts (4QD<sup>d</sup> 8.24; 4QNidd 45; 4QT 16.4). Under no. 12 (733) + the sense „sepulchre (funerary) monument”), attested in another text from Qumran (3QTr 15).

<sup>5</sup> This meaning – apart from those cited above – is noted by virtually all dictionaries.

In the first case, it involves removing from the camp any person who is in a state of ritual impurity enlisted for three different reasons:

Command the children of Israel to expel from the camp every leper, every one having leaks, and every one unclean because of contact with a corpse (*w<sup>a</sup>kōl ṭāmē’ lānnāfeš*) (Num 5:2).<sup>6</sup>

This is a statement placed in the context of the description of the priestly powers (Num 5:1–6:27) associated with keeping the camp surrounding the Tabernacle clean. In terms of content, however, the short pericope of Num 5:1–4 also fits well with the preceding chapters. The list of unclean persons contained therein, on the one hand, refers the reader back to the regulations already known from Lev 13–15 (the basic rules regarding the issue of *šāraʾat*), and at the same time allows us to look forward to the regulations regarding contamination related to contact with the realm of death (Num 19). It is noteworthy, however, that there is now no mention of any ritual of purification as described later in Num 19. There, moreover, everything is done “in camp” because there is no explicit mention of having to leave the camp.<sup>7</sup> It is nevertheless difficult to determine conclusively whether the passage analyzed here is later than the ritual described in Num 19. The pericope of Num 19 in its present form is itself considered relatively recent, although it may contain more ancient elements.<sup>8</sup> He further classifies the ritual and indications described there as a “perpetual law” (Num 19:10). The text of Num 5:1–4 could therefore be a later passage, or it could have originated independently at the same time that the pericope of Num 19 was forming.<sup>9</sup> The utterance, however, also because of the presumed identical use of the word *nefeš* in the sense of “corpse,” may stand close to the regulations in Lev 22:4–7 that deal with the ritualistic purification of priests:

No descendant of Aaron, who would be a leper or suffering from leakage, shall be allowed to eat the holy objects until he has undergone purification. So shall it be with one who has touched someone unclean because of the dead (*w<sup>a</sup>hannōgēa’ b<sup>a</sup>kōl-ṭāmē’-nefeš*), or one from whom semen has flowed (Lev 22:4).

The quoted passage is from the so-called Holiness Code, dated today at the earliest to the Second Temple period (usually the 5th century BCE).<sup>10</sup> Nevertheless, the part of the statement that interests us (v. 4d[–5]) concerns the specific case

<sup>6</sup> Biblical texts are translated by the author.

<sup>7</sup> It is possible, however, that such “expulsion” is simply assumed here as self-evident; cf. Levine, *Numbers 1–20*, 185–186.

<sup>8</sup> Seebass, *Numeri. Kapitel 10,11–22,1*, 253: dates it between 400–300 BCE.

<sup>9</sup> Both texts may belong to the youngest literary strata of the Book of Numbers; so Achenbach, *Die Vollen- dung*, 525–529, 615–622.

<sup>10</sup> For a discussion of this issue, cf. Lemański, *Prawo Pana doskonałe*, 111–114.

of the enlistment of the so-called “secondary uncleanness,” which is less dangerous than direct contact with the body of the deceased. The latter case, according to Numbers 19, would require a seven-day separation (a type of quarantine) and ritual purification. As Thomas Hieke writes, “It becomes clear that this text here seems to presuppose the aforementioned provisions from Lev 11–15 and Num 19, and thus originated later than them.”<sup>11</sup> Nevertheless, the possibility of purification is assumed in this provision, whereas it is not in Num 5:2. Priests, with the exception of the high priest, may engage in ritual impurity because of contact with the deceased only when attending the funeral of immediate relatives (cf. Lev 21:1–3; cf. Ezek 44:25). In other cases, they were not allowed to take part in the funeral ceremonies. The purification ritual is not described in detail this time. In contrast, in Num 19 we find a detailed ritual situated, however, clearly outside of regular worship.<sup>12</sup> Perhaps, however, it is a remnant of an ancient apotropaic ritual containing elements of defense against the effects of the cult of the dead.<sup>13</sup> Then it would be – as in the case of Lev 22:4–7 – a canonization of an ancient ritual.<sup>14</sup> These points, however, cannot be proven conclusively, as Horst Seebass rightly points out.<sup>15</sup> Num 19 in any case does not take into account the expulsion from the camp, but the cleansing done within it, which in turn is not permitted by the provision in Num 5:2. Thus, the passage in Num 5:1–4 could theoretically contain a fragment of an older tradition added earlier to the basic version of Num \*1–4.<sup>16</sup> Thus we have, on the one hand, the clearly younger (post-exilic) texts of Lev 22:4 and Num 19 and the potentially older passage of Num 5:2–4. It is therefore difficult, for the time being, to determine on this basis when the word *nefeš* could have been used to describe the body of the deceased.

The second example from the book of Numbers is related to the Passover celebration in the desert, from which some Israelites must be excluded. The context of the present utterance (Num 5–9) is provided by post-priestly additions and supplements, however, attached to the Book of Numbers before the canonical Pentateuch was formed.<sup>17</sup> A portion of this pericope is derived from the Passover provisions of Exod 12 (cf. Num 9:2–5.11–12), and the rest of the verses could be a later addition (Num 9:6.9–10a), connecting the legislative passage (vv. 10b–12) to the desert tradition and treating the effects of contact with corpses as the basis for later remarks.<sup>18</sup>

11 Hieke, *Leviticus 16–27*, 851.

12 On this topic, cf. Lemański, “Woda oczyszczenia,” 221–260.

13 Thus translated by Seebass in *Numeri. Kapitel 10,11–22,1*, 243–245.

14 Thus translated by Seebass in *Numeri. Kapitel 1,1–10,10*, 110.

15 Seebass, *Numeri. Kapitel 1,1–10,10*, 110.

16 For arguments in favour of this thesis, cf. Seebass, *Numeri. Kapitel 1,1–10,10*, 110–111.

17 Cf. Seebass, *Numeri. Kapitel 1,1–10,10*, 222–226; Lemański, *Tora – Pięcioksiąg*, 554–556.

18 Thus Kellermann, *Die Priesterschrift*, 124–133. Diether Kellermann suggests a dating to the exile period, which is critically reviewed by Philip J. Budd (*Numbers*, 97) among others: “It seems just as likely that the reference to traveling reflects a relatively stable post-exilic situation than the circumstances of the exile itself.”

Nevertheless, the text may well be an attempt from beginning to end to describe what has already become the prevailing custom in dealing with cases of contact with cadavers. “This custom receives divine authentication, while a later unique example about merchants being on the move is added by the author.”<sup>19</sup> The passage implies centralization of worship in any case and may represent a late accommodation of (post)priestly regulations based on Deuteronomistic Law.<sup>20</sup>

[...] every man, if he be unclean because of (touching) a corpse (*kī- jihjeh – tāmē’ lānnāfeš*)  
[...] (Lev 9:10).

This time, therefore, we can define the time of the text’s composition as late post-exilic and place the “new” meaning of the word *nefeš* in that period. In this case, however, it is also worth noting the earlier use of a longer phrase in the same context:

However, there were certain people who, who were unclean because of (touching) the corpse of a man (*šmē’im l’nefeš ’ādām*) [...] (Num 9:6).

This may suggest that the use of the noun *nefeš* itself in the presumed sense of “corpse/body of the deceased” may be a kind of abbreviated form derived from the fuller phrase.

However, in Lev 19:28, where we also find the use of the word *nefeš* alone in reference to the dead, we read the following:

And an incision because of a dead person (*lānefeš*) you shall not make on your body [...] (Lev 19:28a).

Lev 19 is a text clearly inspired by the Decalogue and other Torah regulations and an example of late, intra-biblical exegesis.<sup>21</sup> In the statement of interest to us, the matter concerns mourning rituals (Deut 14:1; Jer 16:6; 41:5; 47:5; 48:37), later forbidden, for example, to priests (Lev 21:5)<sup>22</sup> because of the association of these practices with the realm of death. In the quoted formulation, however, it is clearer than before that *nefeš* itself here refers to the person of the deceased rather than merely to his corpse or body. Therefore, one can think that in the two previous cases this interpretation (the deceased person and not their corpse) is also possible<sup>23</sup> and there is no need to

<sup>19</sup> Thus Budd, *Numbers*, 97.

<sup>20</sup> Levine, *Numbers 1–20*, 293.

<sup>21</sup> On this subject, cf. Hieke, *Leviticus 16–27*, 706–709.

<sup>22</sup> On this subject more fully cf. Lemański, “Czy w Biblii istnieje,” 29–44.

<sup>23</sup> This is, in fact, how Hans W. Wolff (*Anthropology*, 34) understood it: “she (*nefeš* is of the feminine gender) does not indicate a dead soul or a slain life, but precisely a dead person, a dead individual, a corpse...” Nevertheless, the same Wolff immediately afterwards adds: “It is worth noting that in some texts, *nefeš*,

give this noun a “new” sense. As we will see below, this may be about the process of dying, and *nefeš* – despite physical death – describes someone who has not yet fully departed this world to Sheol. The process of passing away will only be completed when they are buried.

We find similar usage later still in the text of the post-exilic prophet Haggai:

And Haggai said, ‘If anyone unclean [because <sup>24</sup>of] a dead person (*l<sup>e</sup>mē<sup>2</sup>-nepeš*) touches any of these [things], will he be unclean?’ (Hag 2:13).

In the latter case, the Syriac version translates, “someone whose soul is impure,” but this concept of an “impure soul” comes from later rabbinic law.<sup>25</sup> Staying with the Masoretic version, it should be noted that exegetes in this case are divided as to whether to translate *nefeš* here as we did above: “a dead person,”<sup>26</sup> or, suggesting the context, to take the more likely sense of “corpse” (cf. Num 22:4).<sup>27</sup> It is undoubtedly about the case of enlisting ritual impurity through contact with a corpse. Nevertheless, *l<sup>e</sup>mē<sup>2</sup>-nefeš* may here be an abbreviation for *l<sup>e</sup>mē<sup>2</sup>-nefeš mēt*, a fuller formula that will be discussed below.<sup>28</sup> Thus, in the present case, the translation that gives *nefeš* the sense of “person” requires adding that it is “a deceased person.” It does not change the fact, however, that the *nefeš* itself retains its fundamental meaning at the same time, and only because of the use of the “abbreviated form” of speech does it also represent the body of the deceased.

## 2. Are *nefeš 'ādām* and *nefeš mēt* Phrases Meaning Human Corpse?

The aforementioned phrase *l<sup>e</sup>nefeš 'ādām* (cf. Num 9:6) later recurs once again in the regulations of Num 19:

Whoever touches a dead person (*b<sup>e</sup>mēt*) because of any human corpse (*l<sup>e</sup>kōl-nefeš 'ādām*) shall be unclean (*w<sup>e</sup>tāmē<sup>2</sup>*) for seven days (Num 19:11).

---

without being accompanied by the word *met* (dead) nevertheless indicates the corpse of a human person (Num 5:2; 6:11; cf. Num 19:11,13).”

<sup>24</sup> The complement form here has a causative sense; thus Joüon – Muraoka, *A Grammar*, §129i.

<sup>25</sup> Weitzman, *The Syriac Version*, 220.

<sup>26</sup> Thus translated by Bernhard Duhm (“Anmerkungen,” 110).

<sup>27</sup> Koopmans, *Haggai*, 226.

<sup>28</sup> This is suggested by many scholars including Marti, *Das Dodekapropheton*, 388; Peter, “Księga Aggeusza,” 228–229; Verhoef, *The Book of Haggai*, 118: “defilement of a person of a dead body”; Taylor – Clendenen, *Haggai, Malachi*, 176, n. 27.



Anyone who touches a dead person (*b<sup>e</sup>mēt*), the corpse of a man (*b<sup>e</sup>nefeš hāādām*) who has died (*’āšer-jāmût*) and does not purify themselves, makes unclean the Tabernacle of YHWH and such a person should be excluded (*krt*) from the community (*hanefeš hahiw*) [...] (Num 19:13a).

Here we have again the same language as in the passage already quoted from Lev 22:4. The pericope of Num 19 itself – as we have already noted – is post-exilic in its present form. However, a precise critical-literary analysis of the above verses (vv. 10/11–13) is not easy. They may be a later addition to some earlier passage,<sup>29</sup> but they could just as well belong to the original version of the text (general case: vv. 10b–13), later supplemented by specific instances of contamination taking place in a tent (vv. 14–15), and in the field (v. 16). As a whole, however, it is the unanimous opinion of scholars that, if not the entire pericope (there are no explicit references to vv. 1–10 in the latter part of the pericope), at least the latter part of the pericope is clearly post-exilic.<sup>30</sup>

The preposition *l<sup>e</sup>* in the first example indicates the cause or effect of some action. In this case, it is the touching of the deceased that causes ritual contamination. This touching of the dead, referred to here first as *mēt*, is parallel to the enlistment of uncleanness caused by contact (“because of any”) with “the body of the deceased” (*nefeš ’ādām*). This is even more pronounced in the second example, where the phrase *b<sup>e</sup>nefeš hāādām* is an adjunct to the phrase *b<sup>e</sup>mēt* and is further specified with the words “who died” (*’āšer-jāmût*). So how do we translate the entire phrase? Baruch A. Levine proposes the sense of “(contact) with a body belonging to any human being who has died.”<sup>31</sup> He later notes, however, that *nefeš* here need not necessarily mean “a dead person,” since the final addition suggests that *nefeš ’ādām* here refers to a still-existing person who, it is added, has died.<sup>32</sup> We can add to this translation the words “but they did not fully pass into Sheol.” Horst Seebass translates similarly: “the human individual/the human entity/that has died.”<sup>33</sup> So in this case, the phrase “(deceased) a human person who has (physically) died” would be the best way to convey the meaning of the whole phrase. Physical death does not mean in the Old Testament the complete annihilation of the deceased. It continues to exist after death in Sheol, though descriptions of this post-mortem state are not

<sup>29</sup> Thus translated by Ludwig Schmidt in *Das 4. Buch Mose*, 84–85. Levine (*Numbers 1–20*, 465) notes the syntax in the sentence, which he judges to be typical of a later phase in the development of biblical language and post-biblical Hebrew. However, he himself later notes that the *relative force* that the definite genitive acquires in this syntax is also typical of earlier and later legal formulas (cf. Exod 21:12; Num 35:12); cf. also the argument in: Lemański, “Woda oczyszczenia,” 231.

<sup>30</sup> On the critical-literary discussion of this text, cf. Lemański, “Woda oczyszczenia,” 228–234.

<sup>31</sup> Levine, *Numbers 1–20*, 185.

<sup>32</sup> Levine, *Numbers 1–20*, 465.

<sup>33</sup> Seebass, *Numeri. Kapitel 10,11–22,1*, 240.

precise. In the same sentence (v. 13a), the repeated use of the word *nefeš* at the end of the statement means a living person to be removed from the community because of ritual contamination. If we accept these arguments, then we have here a potential trace of the path of development of the “new” meaning of the word *nefeš*, which only with time and in specific contexts became synecdoche – a word that also means the body of a dead person.

Similar formulas, though with a slight change (*nefeš mēt*),<sup>34</sup> appear in connection with uncleanness contracted through contact with the body of the deceased in the regulations relating to the nazirite and the high priest. The first of these texts is classified rather as a later (in relation to the so-called *Grundschrift-P*), priestly addition.<sup>35</sup> The second belongs to the Holiness Code already discussed and is also post-exilic and later than the early Pentateuchal priestly texts.

All the days that he is consecrated to YHWH he shall not approach (*lō' jābō*) the body of a dead person (*'al-nefeš mēt*) (Num 6:6).

And he shall not enter (*lō' jābō*) where there is any dead body (*w<sup>e</sup>al kōl-nefeš mēt*); because of his father and because of his mother he shall not be made unclean (*lō' jittammā*) (Lev 21:11).

Both texts refer to “dead persons,” which this time is described by the phrase *nefeš mēt*. Also, in both again the meaning is more like “person” or “(still existing in some way after death) a being who has died.” *Nefeš* itself would therefore still make traditional sense here. It represents someone who has lived, breathed, but is now dead, which, as we have already noted, does not mean that it does not exist. The antonym of this phrase (*nepeš hajjâ*), apart from Gen 2:7b.19b, appears essentially only in contexts connected with priestly texts, and most often denotes living creatures in general: animals (aquatic Gen 1:20.21; Lev 11:10.46; Ezek 47:9; terrestrial: Gen 1:24; 9:10; 12:15) or that which makes them living creatures (Gen 1:30). Gen 9:16 refers to all living creatures, so it includes humans. The *nefeš* itself, therefore, in the time immediately following the Babylonian exile does not yet determine whether someone is alive or dead. In order to specify their existential situation, an addendum is needed to concretize this condition.

<sup>34</sup> Seligson, *The Meaning of “nefes met.”*

<sup>35</sup> Seebass, *Numeri. Kapitel 1, 1–10, 10*, 158. For an earlier discussion of the gradual growth of this pericope, cf. *ibidem*, 157–158 and Budd, *Numbers*, 69–71.

### 3. *Nefeš* as a “spirit/soul”?

In the context of the discussion so far about the application of the word *nefeš* to the corpse of a deceased person, what seems particularly interesting in the Book of Numbers is the passage of addition contained in the already cited post-exilic regulations concerning the water of purification (Num 19). It reads as follows:

And here is the law concerning a man who died (*'ādām kî-jāmût*) in a tent. Everyone who enters the tent and everyone who stays in it shall be unclean seven days (v. 14)

Also, every open vessel (*wkōl k'li pātūah*) that does not have a lid attached to it (with string) (*'āšer 'ēn-šāmîd pātîl 'ālājw*) will be unclean (*tāmē' hū'*) (v. 15) (Num 19:14–15).

In the latter case there is no mention of *nefeš* itself, nor of *nefeš 'ādām* or *nefeš mēt*. The deceased is defined here by the phrase “the man who died” (*'ādām kî-jāmût*). However, it is still a question of regulations clarifying (cf. Num 19:11.14–15.16) possible situations of danger of uncleanness resulting from contact with the realm of death. As we noted earlier, it cannot be decided definitively whether these additions (vv. 14–15.16) are later than the general rule (vv. 11.13). However, they make it clear that it is not only contact with the corpse of the deceased that can contaminate the living. This time it says that the entire inner space of the tent may be contaminated because of the deceased. In this spatial structure, only the well-enclosed vessel located there does not succumb to it. It is legitimate, then, to ask what such – if we exclude direct contact with the corpse, which is not now in question, and situations occurring in the open (v. 16: touching the fallen, the bones, or the grave) – makes the enclosed space (the tent) and the open vessel within it unclean?

Old Testament anthropology does not know the concept of the soul, understood as an ontologically distinct part of human being. Man is a psychophysical unity in the Hebrew Bible, although it often distinguishes between that which belongs to the realm of the body (*bāšār*) and that which belongs to the realm of the spirit (*nefeš*; *rūḥ*).<sup>36</sup> Nevertheless, when the body died, the whole man died and descended, as was believed, to Sheol. On the other hand, however, this dead (*mēt*) man “descending” to Sheol did not quite die, as evidenced by such practices as necromancy,<sup>37</sup> instances of raising the dead known from the traditions of Elijah and Elisha,<sup>38</sup> and finally the probable cult of dead ancestors practiced in Israel of the time of the monarchy.<sup>39</sup> The biblical authors of Old Testament times do not tell us exactly what was actually left of a person after crossing the line of physical death, and the dead, were referred

<sup>36</sup> Janowski, *Anthropologie*, 137–182.

<sup>37</sup> Johnston, *Cienie Szeolu*, 184–205.

<sup>38</sup> Lemański, *Sprawisz, abym ożył!*, 97–122.

<sup>39</sup> Johnston, *Cienie Szeolu*, 206–242; Janowski, *Anthropologie*, 83–92.

to in several different ways in the Hebrew Bible. In addition to the already mentioned noun *mēt*, the words 'ôv or *rēfā'im* are also used. The latter two – leaving aside their actual etymology – are often rendered in modern translations with the word “spirits” or “shadows” (of the dead).<sup>40</sup> The situation of the dead in Sheol was the opposite of the situation of the living on earth. It was characterized by a lack of life and consequently any activity.<sup>41</sup> Nevertheless, descriptions of Sheol and its inhabitants suggest that something of the dead remained on the other side and, it was believed, it was possible not only to contact them but also to obtain from them some knowledge of the future.

Intriguing to exegetes, the combination of *nefeš*, i.e. a concept associated with life, with the realm of death, and then even its identification with the corpse of the deceased may be, according to some scholars, the result of specific ideas about the transition from life to death.<sup>42</sup> In the previous statements (Lev 18:28; 21:1; 22:4; Num 5:2; 6:11; 9:6.7.10; Hag 2:13) it could be seen that the term *nefeš*, even if the context indicated that it meant a dead person, could still mean a person who had died and the translation “body/cadaver” was only a certain mental shortcut. In vv. 14–15 however, there is no explicit mention of either *nefeš* or direct contact with the corpse. Contamination occurs indirectly, by being in a closed room where someone has died (v. 14), and by contact with an open vessel (*k'li pātūah*), i.e., one that was not covered by a lid attached to it with a cord (*'ên-šāmīd pātīl*) (v. 15). So what contaminates in this case? Diethelm Michel, referring to the situation described in the texts quoted above, states the following: “One could imagine that after the death the *næpæš* [*nepeš*] is looking for a new body and is trying to slip into it – even if it is ,only an open vessel.”<sup>43</sup> In this concept, as the same author will note, *nefeš* could resemble something similar to the Akkadian *eṭemmu* – the spirit of a dead person.<sup>44</sup> Mesopotamian texts, however, were more concerned with the posthumous well-being of the dead than with avoiding ritual contamination in connection with this idea.<sup>45</sup> The latter was enlisted there more often in relationships with living people.<sup>46</sup> The source of the belief in contamination caused by contact with the dead in Israel may also be found not so much in the circle of the dead, but in concern for the need to protect the sacred from forces that threaten death.<sup>47</sup> For the realm of death was understood as something “alien” to the God of Israel. He was defined as the living God and as the God of the living and not of the dead (cf. Deut 5:26; 1 Sam 17:26.36; Jer 10:10; 23:36).

<sup>40</sup> Lemański, *Sprawisz, abym ożył!*, 87–94.

<sup>41</sup> On this subject more fully, cf. Lemański, “Hebrajski Szeol,” 67–97.

<sup>42</sup> Michel, “Nepeš als Leichnam,” 81–84.

<sup>43</sup> Michel, “Nepeš als Leichnam,” 83.

<sup>44</sup> Black – Green, *Słownik mitologii Mezopotamii*, 74, s.v. “gidim.”

<sup>45</sup> Achenbach, “Verunreinigung,” 347.

<sup>46</sup> van der Toorn, *Sin and Sanction*.

<sup>47</sup> Thus Achenbach, “Verunreinigung,” 348.

On the other hand, although Michel’s proposal is purely speculative, the very idea that man does not quite die with the death of the body and that not immediately does his animating breath (*rû<sup>ah</sup>; n<sup>š</sup>āmâ*) return to the Creator (cf. Ps 104:29–30; 146:3–4; Job 34:14–15; Eccl 12:7) is a good clue here. A fundamental reason not to take this proposition lightly is the “open vessel” mentioned in the biblical text quoted above. While the general principle (v. 4) points to the danger of contamination arising from the very proximity of the body of the deceased (the closed space of the tent/house is contaminated), the addition (v. 15) points to some “specific” contaminating agent found in such a space. Otherwise, the enclosed vessel within it would also be unclean. However, the question is clearly about the possibility of “nesting” (source/cause) of uncleanness only in an open vessel. As Dithelm Michel describes it again, “it could result from idea of something movable detaching itself from the corpse and attempting to slip into a vessel [...]”<sup>48</sup> This shows that giving the feminine word *nefeš* the “new” sense of “corpse,” while helpful in translating the statements discussed earlier, does not fully reflect the actual meaning of the word. All the passages of the biblical text examined above – as we have noted – are equally well understood when *nefeš* is interpreted in its fundamental sense, as a person who, as is clear from the present context in turn, leaves a dying body and, before finally ending up in Sheol, wishes to find, for the time being, a new “place to stay.”<sup>49</sup> It is not without significance here that mourning for the deceased usually lasted seven days and that customs were practiced during it that allowed the living to symbolically sympathize and identify with the deceased, accompanying him in a kind of rite of passage from this world to Sheol.<sup>50</sup> It was the time to “escort” the deceased (their *nefeš*) to Sheol. After the mourning was over, the living would return to their lives, removing the signs of it.<sup>51</sup>

## Conclusions

The noun *nefeš*, in several instances occurring alone (Lev 19:28; 22:4; Num 5:2; 9:10; Hag 2:13), is clearly used in a context related to ritual contamination caused by contact with someone dead. Consequently, many translations render it with the word “corpse” or the phrase “because of a corpse.” In a few instances the longer phrase *l<sup>e</sup>nefeš ’ādām* (Num 9:6; 19:11.13) or *nefeš mēt* (Num 6:6; Lev 21:11) is used in a similar context. Some researchers today believe that we are in fact dealing with a certain semantic evolution of the word *nefeš*, which took place through a process of

<sup>48</sup> Achenbach, “Verunreinigung,” 348.

<sup>49</sup> Achenbach, “Verunreinigung,” 348: “[...] aspires to find a new dwelling place before descending into Sheol.” Cf. also Janowski, *Arguing with God*, 197–198.

<sup>50</sup> Johnston, *Cienie Szeolu*, 57–59.

<sup>51</sup> On this topic, cf. Lemański, “Czy w Biblii istnieje,” 29–43.

reduction of the longer formula in which this noun still meant “person” and only as a result of the use of the shortened form did it acquire a new meaning: “corpse”; “body of the dead.” Three observations may support the validity of these assumptions. The first concerns the use of the word *nefeš* itself in Num 9:10, which precedes the use of a longer formula earlier in the same context (cf. Num 9:6: *l'nefeš 'ādām*). The second observation is related to the statement in Lev 19:13a, in which the phrase *b'nefeš hā'ādām* (“[touch] the corpse of a man”) is synonymous with the phrase *b'mēt* “[touch] the dead,” but at the same time requires the clarifying addition *'āšer-jāmût* (“who died”). The third and finally observation concerns the phrase *nefeš mēt*, which has its antonym in the phrase *nefeš hajjâ*, used most often in priestly texts (cf., however, Gen 2:7). In this case, the clarification of which *nefeš* is referred to, the dead or the living person, suggests that the noun itself did not mean the body of the deceased, his corpse, but precisely the person in the process of departing from this world to Sheol. Although it is possible to assume that by way of semantic development the noun *nefeš* may have come to mean the dead or their corpse as a form of semantic abbreviation, it is just as likely that in the utterances of the biblical authors it continued to refer to the person in question still existing in a new dimension (without the body, which is dead), and only through the use of an abbreviated form of utterance did it become a synecdoche meaning in certain contexts someone who had died. The process of this semantic transformation, given the dating of the individual texts, occurred in the late period of the so-called Second Temple times. The validity of the latter interpretation may be evidenced by the statement in Num 19:14–15, which refers explicitly to “secondary” contamination, which occurs not through contact with a corpse, but by being in a closed room in which someone has died or by contact with an open vessel in the room. This last motif, in particular, makes one think that at the moment of death there is some elements present in the room, independent of the body, which may still try to “nest” in this world for some time, if only in an open vessel. Although there is no explicit mention of *nefeš*, some element of the deceased’s personality apparently remains active in the world of the living for some time after death and can ritually contaminate them. The passage thus shows that the presence of the animating element in the realm of death does not end immediately with the dying person’s last breath. Thus, when *nefeš* is mentioned in the context of contamination caused by contact with the body of the deceased, the word can mean a still “existing” person who has not yet fully departed from the world of the living. Although the authors of Old Testament times, at least until the Hellenistic period, were not yet familiar with the term “soul,” it is reasonable to believe that the concept of a “spirit of the dead” (like the Akkadian *etemmu*) still existing was close to them.

## Bibliography

- Achenbach, R., *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische 3; Wiesbaden: Harrassowitz 2003).
- Achenbach, R., "Verunreinigung durch die Berührung Toter. Zum Ursprung einer altisraelitischen Vorstellung," *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt* (eds. A. Berlejung – B. Janowski; Tübingen: Mohr Siebeck 2009) 347–369.
- Black, J. – Green, A. (eds.), *Słownik mitologii Mezopotamii* (Katowice: Książnica 1998).
- Budd, P.J., *Numbers* (Word Biblical Commentary 5; Waco, TX: World Book 1984).
- Clines, D.J.A. (ed.), *Dictionary of Classical Hebrew* (Sheffield: Phoenix Press 2001) IV.
- Duhm, B. "Anmerkungen zu den Zwölf Propheten," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 31 (1911) 81–110. DOI: <https://doi.org/10.1515/zatw.1911.31.2.81>.
- Gesenius, W., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (ed. H. Donner; 18 ed.; Berlin – Heidelberg: Springer 2007) IV (= Ges<sup>18</sup>).
- Hieke, T., *Leviticus 16–27* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2014).
- Janowski, B., *Arguing with God. A Theological Anthropology of the Psalms* (trans. A. Siedlecki; Louisville, KY: Westminster John Knox 2013).
- Janowski, B., *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder* (Tübingen: Mohr Siebeck 2019).
- Johnston, P.S., *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej* (trans. P. Sajdek; Kraków: WAM 2010).
- Joüon, P. – Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew* (Roma: PIB 1993) I.
- Kellermann, D., *Die Priesterschrift von Num 1,1 bis 10,10. Literarkritisch und traditionsge-schichtlich untersucht* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 120; Berlin: De Gruyter 1970; reprint 2019).
- Koopmans, W.T., *Haggai* (Historical Commentary on the Old Testament; Leuven – Paris – Bristol: Peeters 2017).
- Lemański, J., „Sprawisz, abym żył!” (Ps 71,20b). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie* (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US 2004).
- Lemański, J., "Hebrajski Szeol na tle wyobrażeń eschatologicznych sąsiednich kultur," *Scripta Biblica et Orientalia* 3 (2011) 67–97.
- Lemański, J., "Czy w Biblii istnieje zakaz czynienia tatuaży?" *Studia Paradyskie* 28 (2018) 29–43.
- Lemański, J., "O właściwe rozumienie greckiego pojęcia 'dusza' (psychē) stosowanego w Starym Testamencie," *Problem psychofizyczny, czyli pytanie o istnienie i naturę duszy* (eds. J. Lemański – P. Goniszewski; *Studia i Rozprawy* 51; Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US 2019) 11–64.
- Lemański, J., „Prawo Pana doskonałe – krzepi życie” (Ps 19,8A). *Kilka refleksji na temat istoty prawa i sprawiedliwości w Starym Testamencie* (*Studia i Rozprawy* 54; Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US 2019).
- Lemański, J., "‘Woda oczyszczenia’ i jej parakultowe zastosowanie (Lb 19,1–22) jako problem egzegetyczny i teologiczny," *Colloquia Theologica Ottoniana* 36 (2020) 221–260. DOI: <https://doi.org/10.18276/cto.2020.36-11>.

- Lemański, J., *Tora – Pięcioksiąg. Wprowadzenie w zagadnienia teologiczne i historyczno-krytyczne* (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US 2020).
- Lemański, J., “Standardowe i specyficzne rozumienie słowa *nepes* w tekstach Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia,” *Verbum Vitae* 37 (2020) 11–34. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.1947>.
- Levine, B.A., *Numbers 1–20* (Anchor Bible 4; New York: Doubleday 1993).
- Marti, K., *Das Dodekapropheton* (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament 13; Tübingen: Mohr Siebeck 1904).
- Michel, D., “Nepes als Leichnam,” *Zeitschrift für Althebräistik* 7 (1994) 81–84.
- van Oorschot, J., “Lost in Translation, Regain by Exegesis. Npš in alttestamentlicher Verwendung und Funktion,” *Anthropologie(n) des Alten Testaments* (eds. J. van Oortschot – A. Wagner; Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 42; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015) 117–131.
- Peter, M., “Księga Aggeusza,” *Księgi Proroków Mniejszych* (Pismo Święte Starego Testamentu 12/2; Poznań: Pallottinum 1968) 202–235.
- Rösel, M., “Die Geburt der Seele in der Übersetzung. Von der hebräischen *näfäsč* über die *psyche* der LXX zur deutschen Seele,” *Anthropologische Aufbrüche* (ed. A. Wagner; Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 232; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009) 151–170. DOI: <https://doi.org/10.13109/9783666531897.151>.
- Schmidt, L., *Das 4. Buch Mose. Numeri. Kapitel 10,11–36,13* (Das Alte Testament Deutsch 7/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004).
- Seebass, H., *Numeri. Kapitel 10,11–22,1* (Biblischer Kommentar, Altes Testament 4/2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2003).
- Seebass, H., *Numeri. Kapitel 1,1–10,10* (Biblischer Kommentar, Altes Testament 4/1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2012).
- Seligson, M., *The Meaning of “nefes met” in the Old Testament* (Studia Orientalia 16/2; Helsinki: Societas Orientalia Fennica 1951).
- Taylor, R.A. – Clendenen, E.R., *Haggai, Malachi* (NAC 21A; Nashville, TN: Broadman & Holman 2004).
- van der Toorn, K., *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study* (Studia Semitica Neerlandica 22; Assen – Maastricht: Van Gorcum 1985).
- Verhoef, P.A., *The Book of Haggai and Malachi* (New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1987).
- Weitzman, M.P., *The Syriac Version of the Old Testament. An Introduction* (University of Cambridge Oriental Publications 56; Cambridge: Cambridge University Press 1999).
- Westermann, C., “nepes Seele,” *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (Gütersloh: Kaiser 1975; 4 ed. 1993) II, 71–95.
- Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski* (eds. L. Koehler – W. Baumgartner – J.J. Stamm; trans. K. Madaj *et al.*; Warszawa: Vocatio 2008) I. (= KBL).
- Wolff, H.W., *Antropologia dell'Antico Testamento* (trans. E. Buli; 2 ed.; Brescia: Queriniana 1993).



# Anima, Spiritus, Mens in Sepulchral Inscriptions from the *Carmina Latina Epigraphica*. Philological Approximations

TADEUSZ GACIA 

The John Paul II Catholic University of Lublin, tadeusz.gacia@kul.pl

**Abstract:** The subject of this study is the meaning of the words *anima*, *spiritus* and *mens* in the metrical sepulchral inscriptions in the *Carmina Latina Epigraphica* collection published at the end of the 19th century by Franz Buecheler. This collection comprises almost 1,900 texts, of which around 1,400 are funerary and, particularly, sepulchral inscriptions. This article consists of three sections. The first contains general comments on Roman sepulchral inscriptions. The second, and most important part uses a conventional philological method to analyze the words in the source texts that denote the immaterial aspect of the human being that continues after death. The analysis of the texts reveals that the word *anima* occurs about 80 times, *spiritus* – 20, and *mens* only three times. These three words stand for what is usually expressed by the word “soul,” that is, the spiritual, immaterial aspect of the human being. Conclusions are presented gradually as the analytical compilation proceeds. Firstly, there is no semantic difference between *anima* and *spiritus*; although the word *animus* which is close to the three words discussed in this paper does not occur in this sense in the inscriptions. Secondly, both pagan and Christian inscriptions emphasize the dichotomy between *anima* or *spiritus* and *corpus* or *caro* (alternatively *membra*); some Christian inscriptions, pointing to this dichotomy, express belief in the resurrection. Thirdly, despite the difference in beliefs, Roman worshipers and Christians used very similar patterns of statements about the posthumous fate of the soul, for example, *astra tenent animam*, *astra fovent animam*, *anima migravit ad astra* or *spiritus astra tenet*, *spiritus petit ad astra*, *mens caeli perget ad astra*, which means that the Christian funerary language did not develop its distinct terminology for several centuries. The third section is a very brief summary of the study carried out.

**Keywords:** carmina epigraphica, metric sepulchral inscriptions, anima, spiritus, mens, corpus, caro

There is nothing to equal the beauty of a Latin votive or burial inscription: those few words graved on stone sum up with majestic impersonality all that the world need ever know of us.

Marquerite Yourcenar, *Mémoire d'Hadrien*

The sources for the search queries for this study, centered around the words *anima*, *spiritus* and *mens*, are the rhymed Latin sepulchral inscriptions in the *Carmina Latina Epigraphica* collection. It consists of texts collected at the end of the 19th century by Franz Buecheler.<sup>1</sup> He wanted to continue *Anthologia Latina sive Poesis Latinae*

<sup>1</sup> *Carmina Latina Epigraphica*, I-II (the numbering of the inscriptions is continuous – vol. II continues the numbering of vol. I).

*supplementum* (*pars posterior*), a work published sometime earlier by Alexander Riese.<sup>2</sup> However, Latin metrical inscriptions had been of interest for at least 300 years at that point.<sup>3</sup> A quarter of a century after Buecheler's publication, his collection was completed by Ernst Lommatzsch.<sup>4</sup> As for Buecheler's two volumes, they represent the first systematic collection of inscriptions compiled methodically. Also, it was Buecheler who coined the accepted and widely used term *carmina epigraphica*, in which the noun *carmina* indicates the metrical and literary aspect, while the adjective *epigraphica* defines its constant feature.<sup>5</sup> This study uses the Buecheler collection (without the Lommatzsch supplement), which comprises almost 1,900 metrical inscriptions in both volumes. This number is sufficient for the intended search query and for drawing conclusions from the analyses performed; with Lommatzsch's supplement, there would be around 400 more inscriptions. Some updates to these collections are also omitted, as Buecheler is their reference model, on whom, details aside, later epigraphic researchers have drawn heavily, starting with the very structure of these collections. Moreover, as Dorothy Pikhau points out, a new edition of Buecheler and all the texts published in the later period, especially the numerous Christian verse inscriptions, is greatly needed. However, given the interdisciplinary and international nature of such an undertaking, it will take a long time to happen.<sup>6</sup>

## 1. Remarks on Roman Sepulchral Inscriptions

Before proceeding to source text analysis, a few general remarks should be made. The term *carmina* unambiguously identifies the inscriptions as belonging to the realm of literature. Furthermore, the results of the latest research entitle it to such qualification even if part of the inscriptions is confined to the domain of everyday life.<sup>7</sup> *Carmina epigraphica* is a literary resource that allows the reader to experience the poetry and popular culture of the society of the entire Roman world. This is because they speak about the lives of people inhabiting very different geographical areas, between Britain and Africa, in various social and chronological contexts. They reflect a great diversity, yet a language full of variants and nuances is the common denominator. *Carmina sepulcralia* are highly informative sources of knowledge about the history of the mentality of bygone centuries. To those to whom they were

<sup>2</sup> *Anthologia Latina sive poesis Latinae supplementum*.

<sup>3</sup> *Epigrammata et poemata vetera; Musae lapidariae antiquorum; Carmina ex antiquis lapidibus; Anthologia veterum latinorum epigrammatum et poematum*.

<sup>4</sup> *Carmina Latina Epigraphica*. III. *Supplementum*.

<sup>5</sup> Arena, *Praeteritae carmina vitae*, 11.

<sup>6</sup> Pikhau, "Recent Studies," 210.

<sup>7</sup> Gacia – Marczewski – Strycharczuk, *Maioris ad limina templi*, 133.

dedicated, especially those of lowly origin, they were supposed to ensure a form of afterlife and enduring posthumous fame.<sup>8</sup> Although rhymed works are a very small percentage of all inscriptions, according to Concepción Fernández Martínez's findings, up to 75% of all rhymed inscriptions are funerary or sepulchral.<sup>9</sup> This particular literary genre reached a remarkable level of development in the Roman world – from simple inscriptions mentioning the name of the deceased, to rhymed inscriptions, often of high literary quality, harmoniously combining biographical elements such as name, profession, age, date of death, which were difficult to convey in the language of poetry, with elements taken from the Greek epigrammatic tradition. This undoubtedly contributed significantly to the literary character of the inscriptions.<sup>10</sup> This genre within Latin poetry – writes Isabel Velázquez Soriano – or rather a sub-genre within elegiac mourning poetry evolved over centuries, retaining its constant defining elements throughout the history of Latin epigraphy – repeating identical or similar expressions and figurative language and syntactic arrangements, similar literary echoes, and an appropriate meter. The undeniable continuity of these common elements goes beyond the primitive environment in which the inscriptions were composed. The genre is outlined and shaped in pagan epigraphic poetry and continued in Christian poetry. As stated by the aforementioned author, the reflections of pagans and Christians on death are essentially the same. However, there are differences in approach, depending on beliefs, even though they are always about a person facing the loss of a loved one.

A characteristic element of sepulchral inscriptions is the incorporation of specific miniature patterns. Typically, those are related to the context of composition: engraving and fixing an inscription on a hard surface, the transition from a text by literary authors (phrases previously used in funerary literature) to a permanent text engraved on stone or on a grave in which a dead body is placed, and the grave itself is exposed to the view of passers-by. The themes come down to several assumptions. Emphasizing their social function and their influence on the life of the Roman world, which was at first pagan and later also Christian, Velázquez enumerates the following elements in their content: placing the deceased in the grave, grief at the loss of the dead person, eulogy and a catalog of their virtues, the adversities they experienced, the swift passage of life, drawing the attention passers-by to the grave and, possibly, a statement of the circumstances of death, especially of its too early occurrence, presented through repeated epithets: *immatura*, *invida*, *improba*, *inimica*.<sup>11</sup>

Sepulchral inscriptions are a particularly challenging genre (or subgenre, if one takes into account the provision cited above) because of their metrical form, length

<sup>8</sup> Sanders, *L'au-delà et les acrostiches*, 75.

<sup>9</sup> Fernández Martínez, *La fecha de muerte*.

<sup>10</sup> Fernández Martínez, *La fecha de muerte*.

<sup>11</sup> Velázquez Soriano, *Dobletes en la epigrafía latina*, 79.

and sophisticated content. Associated with genres such as encomium, biography, lamentation, consolation, hymn and ekphrasis, they differ from most prose inscriptions which are primarily short. Usually, they include surnames, first names and offices juxtaposed asyndetically, sometimes ending with a stereotypical verbal phrase such as *hic situs est* or *posuit*. Although composed of a relatively formalized set of elements, which include – in addition to those enumerated by I. Velázquez – the theme of body and soul, eternal duration, and divine justice, the texts of the poetic inscriptions are nevertheless moving, affecting the emotions of the reader. They establish a relationship between the memorial on which they are engraved and the recipient of the inscription by including such characteristic elements as an address to passers-by (*viator* or *hospes*) by the dedicator or the deceased – a type of a “telling” epigraph.<sup>12</sup>

In late antiquity, the influence of Christianity can be traced in the inscriptions, with praise of the deceased’s virtues, especially of important church officials, and Christian depictions of life. Despite this, it is sometimes difficult to identify the deceased person’s religious affiliation were it not for the presence of unambiguous terms indicating that they were Christian or otherwise. Indeed, Christians followed the same patterns as the followers of the traditional religion, with familiar forms and expressions, including those of Roman poets and writers. However, Velázquez points out that this did not presuppose direct knowledge of the texts but rather the adoption of elements already established in funerary epigraphy.<sup>13</sup> Undeniably, many ideas were already prevalent among the people before they were included in the inscriptions, and the poets – inscription authors – disseminated the thoughts by repeating them in public.

Before proceeding with the presentation of the inscriptions and their analysis in the aspect indicated in the article title, it must be added that the article takes into account only the metrical part of the inscriptions; the prose, i.e. the *praescriptum* at the beginning or *subscriptum* at the end of an inscription, referred to in Buecheler’s collection, is only a potential aid to interpretation.

## 2. Philological Analysis of Words Denoting the Immaterial Aspect of Human Being

### a) *Anima*

The Buecheler collection contains, as already stated, some 1,900 poetic inscriptions. According to the finding made by Martínez, it can be assumed that around 1,400 inscriptions in it are sepulchral. The author of this study did not count these precisely

<sup>12</sup> Schmidt, “Carmina Latina,” 764–784.

<sup>13</sup> Velázquez Soriano, *Dobletes en la epigrafía latina*, 95–97.

since it would have been a relatively unproductive task in this case. However, a word search in the digitized version of the collection reveals that in the sepulchral inscriptions of the *Carmina Latina Epigraphica*, the word *anima* appears about 80 times, *spiritus* about 20 times, and *mens* only three times. In the most general terms, these words semantically correspond to what we most often express with the word “soul,” meaning the spiritual, immaterial aspect of the human being that persists after death. The search query showed that the word *animus*, semantically close to the three mentioned, does not appear in the sepulchral inscriptions in the same sense as the others.<sup>14</sup> So how do these words function, and what idiomatic phrases and metaphors do they form?

We begin our review with inscriptions in which the word *anima* occurs in phrases that speak of the fact of death. In an old, undoubtedly pagan, inscription, death is depicted as a force that tears out the soul and thus takes life: *mors animam eripuit* (CLE 56). In two other inscriptions, death is replaced by *fate* – an inexorable, irreversible destiny, further defined by the epithet *iniquum*. From the inscription, a passer-by is addressed by Otedia Zmyrna, a wife who died at the age of sixteen years and eight months: *animam meam rapuerunt fata iniqua* (CLE 496). The author of the inscription placed on Petronia’s gravestone says that Petronius, her spouse, mourns her so much that his eyes are lacking strength, and –addressing either himself or perhaps the passer-by – says that, while living on earth, one should not let one’s thoughts stray to the underworld abodes, and adds a realistic, bitter reflection: *Fata animam dederant fata eademque negant* (CLE 1041). In other inscriptions, the soul is portrayed differently at the moment of death – it is not taken away violently by fate, an inexorable destiny; the dead are said to give it up themselves: *reddidit ipsa animam* (CLE 1076), *deposui hanc animam* (CLE 1084), *animam deposui meam* (CLE 1539; CLE 1540), *remisit animam* (CLE 607); a deceased wife says that in dying she deposited her cold soul on the lips of her beloved husband: *quoius in ore animam frigida deposui* (CLE 1030).

Secondly, in a number of inscriptions, the word *anima*, with an accompanying epithet, appears as a semantic equivalent to describe a dear departed person (this use

<sup>14</sup> “Animus,” *Totius Latinitatis Lexicon*, I, 248–251; “Spiritus,” *Totius Latinitatis Lexicon*, IV, 452–454. Aegidius Forcellini defines *animus* as the nobler part of the human being, incorporeal, immortal, and, in this sense, distinct from *anima*. The term *anima* denotes the life force of all living beings, while *animus* denotes the spiritual and moral principle (*principium*) in man; *anima* is the psychological force of living beings, and *animus* is the psychological force of man. As understood by Romans, *anima* manifests itself in the very act of breathing, which does not depend on the will, *animus* in all those acts which rely on inner willpower. The difference between *anima*, *animus*, *spiritus*, and *mens* is as follows: *anima* is that by which we live (*qua vivimus*), *animus* is that which guides us (*quo regimur*), *spiritus* is that by which we breathe (*quo spiramus*), while *mens* is associated with cognition. Often, however, these names were used indiscriminately. Isidore of Seville related the meaning of the term *animus* to decision-making; he linked the term *anima* to life; he associated the meaning of *mens* with knowledge and *animus* with the will and learning; Isidorus Hispalensis, *Differentiae*, I, 37.

of the term *anima* is, moreover, often employed to talk about living loved ones). In an inscription found in the Via Appia, its author addresses the deceased, calling him *anima misera* because the deceased had experienced many misfortunes in his life (CLE 143). In the pagan inscription on the grave of a three-year-old child, made by the child's parents, we find a statement full of pain: *Parva anima, dolor immensus crudelique funus* (CLE 443). More often, however, despite the mournful context, the word *anima* is combined with epithets that make the sepulchral inscription convey peace and a kind of warmth. The daughter speaking to her father from an inscription on a marble column calls herself *caelestis anima* (CLE 611); in turn, the term *caelestes animae* is the incipit of a certain Christian inscription and is, as the context suggests, the collective name of all the dead (CLE 783). Other expressions containing the noun *anima* and an accompanying adjectival epithet are *animae sanctae* (CLE 1324), *pia anima* (CLE 696) in Christian inscription, *sublimes animae* (CLE 743), *pollens anima* (CLE 758), *dulcis anima acervo mihi funere rapta* (CLE 737), *dulces animae* (CLE 1917), *concordes animae* (CLE 739) in reference to Christian spouses. One of the inscriptions speaks of the soul's rest: *animae requies* (CLE 1278).

In many inscriptions, the word *anima* occurs in various idiomatic phrases as part of metaphors illustrating the posthumous existence of the soul, combining into a colorful literary mosaic.

*Pia iubente deo anima migravit ad astra* (CLE 696).

[Upon divine command, the righteous soul has departed towards the stars].<sup>15</sup>

*Iam summus fragilem vitam deus abstulit illi*

*Aethereisque auris animam lux alma recepit* (CLE 603).

[The supreme god has already taken away the frail life, / And blissful light has embraced the soul in the heavenly realm].

*Dum vixi, didici quae mors, quae vita homini esset,*

*Aeterna unde animae gaudia percipio* (CLE 1250).

[I have learned by living what death is, what the life of man is, / Therefore I seek eternal joys for my soul].

*Exacto vitae transcendit ad aethera cursu*

*Terrenum tumulo dans, animam superis* (CLE 1366).

[The course of life when completed, moved upwards, to heaven, / What is earthly, given up to the grave, the soul – to the land of the living].

The last citation comes from a Christian inscription, which is worth noting as the vocabulary in the immediate context (*aethera, superi*) is unlikely to indicate this. In turn, a sixteen-year-old slave named Domesticus, whose master has built a tombstone for him, speaks to us through a rhymed inscription. The deceased is convinced

<sup>15</sup> This and all subsequent citations were translated by the author of the study.

that his soul, attached during his lifetime to his master, will always follow wherever he goes, far to the East or the West:

*Nec tamen aut illi supter crudelia busta  
Aut istas sedes nostra subit anima,  
Sed petat Asurios, petat ille licebit Hiberos [...]* (CLE 1185)

[But not there, however, not under the cruel gravestone / And not in this earth our soul hides, / But let it go to Assyria, to Iberia, if it will [...].

Out of another inscription, a certain Helpis speaks who has already left her husband forever and confesses:

*Maiorique animae parte superstis ero* (CLE 1432).  
[And with the greater part of my soul, I shall persist].

We will now proceed to identify texts in which the word *anima* appears in conjunction with the word *corpus* or some equivalent. A juxtaposition of this kind underlines the dichotomy of soul and body explicitly, often emphasized in sepulchral inscriptions.<sup>16</sup> Two quotations, in particular, should be included in this group of examples; one contains the phrase *astra fovent animam* and the other its variant, *astra tenent animam*. Both are perhaps the most typical metaphors for the posthumous persistence of the soul in sepulchral inscriptions.

*Astra fovent animam, corpus natura recepit* (CLE 1362).  
[The soul among the stars abides, nature has taken the body].  
*Astra tenent animam, caetera tellus habet* (CLE 1420).  
[The soul among the stars abides, the earth holds the rest [...].

The *anima-corporis* dichotomy is undoubtedly based on the beliefs of the ancients, especially the idea of hylomorphism present, for example, in the philosophy of Aristotle.<sup>17</sup> On the other hand, in an inscription suggesting antiquity, on the grave of a girl named Xanthippe (a rather obscure text accompanied by lengthy publisher's notes), the phrase *fugit anima corpore* (CLE 98) can be found, which suggests that the body would have been a prison of the soul, as in Orphism or certain strands of ancient philosophy. Another brief inscription puts it differently, stating that the day of death claims both soul and body; nothing more is said about the fate of the soul, while the body becomes dust and ashes:

<sup>16</sup> Cugusi, *Aspetti letterari*, 56.

<sup>17</sup> Nowaszczuk, "Topika antyczna," 147.

*Abstulit una dies animam corpusque simitur  
Arsit et in cineres hic versum adque favillam [...] (CLE 405).*  
[One day claimed both soul and body, / It burned and changed here to ashes and dust].

Another similar pagan inscription from a funerary monument at Solin states that the immortal soul is carried away into the pure, sacred air:

*Corpus habet cineres, animam sacer abstulit aer (CLE 1206).*  
[The body is made up of dust, the soul has been carried away by the sacred air].

Yet another tombstone epigraph states that, by the will of the creator, bodies go to Elysium after death, although mythology – as is known – places the souls, not the bodies, of the dead there.

*Qui mortale genus statuit animamque creavit  
Attribuit reddi corpora Elysiis (CLE 1326).*  
[He who created the race of mortals and the soul, / Has ordered that bodies return to Elysium.]

The words *anima* and *corpus* also appear side by side in Christian inscriptions, as cited above, highlighting the dichotomy of the human being. The first examples that shall be discussed at this point, when speaking of the division between body and soul and their different posthumous fate, do not explicitly refer to the belief in the resurrection. The Christian inscription with the incipit *Quid fatis liceat* emphasizes the shortness of all life, as everything is subject to the law of death, and only righteous morals guarantee man a happy future. Following probably Orphic Platonic views,<sup>18</sup> this is how a kind of soul-body dichotomy is perceived (although the word *corpus* itself does not appear here):

*Carceris humani sors est quae claustra resolvit  
Nec retinet animam dum sua luce vivit (CLE 1858).<sup>19</sup>*  
[This law commands the breaking of the bars of the human prison / And it shall not detain the soul, for it lives through its light].

The inscription on the grave of Christian Eustacia, who died at the age of 70, reads:

---

<sup>18</sup> Janssens, *Vita e morte*, 78–80.

<sup>19</sup> In the *CLE*, inscription 1858 is in the *Addenda* in the form of incompletely reconstructed fragments; in this study, the whole text is cited as at <http://mizar.unive.it/mqdd/public/ce/testo/ordinata/pf23159> (accessed: May 15, 2022).



*Deponens senio terris mortalia membra,  
Sed revehens caelo pro meritis animam* (CLE 1444).

[Laying her mortal remains in the earth of old age, / But for her merits, she lifts her soul to heaven].

A similar thought was found on the gravestone of a bishop named Baiolus, except that pagan imagery appears again in the inscription:

*Hoc tumulo Baioli conduntur membra sepulti,  
Sed pollens anima praeclaro manebit Olympo* (CLE 758).

[In this grave were buried the remains of the deceased Baiolus, / But his illustrious soul shall abide upon the famous Olympus].

Let us now proceed to excerpts from three other inscriptions, namely from the graves of the presbyter Dalmatius, a certain Petronius and Silvius. Their bodies rest in the grave while they entrusted their souls to Christ or the martyrs and saints.

*Corporis hanc requiem meruit pro munere vitae  
Commendans sanctis animam corpusque fovendum* (CLE 703).

[He earned this rest of the body for his office in life, / He entrusted his soul to the saints, his body to be cared for].

*Corpus humo, animam Christo, Petroni, dedisti* (CLE 755).

[Body to the earth, Petronius, and soul to Christ you have given].

*Martyribus Domini animam corpusque tuendi*

*Gratia commendans tumulo requiescit in isto*

*Silvius [...]* (CLE 777).

[In this grave lies Silvius, who to the martyrs of the Lord / Entrusted his soul and gave his body to be cared for].

However, several inscriptions, while speaking of the body and soul of the deceased, also express the Christian doctrine of the resurrection:

*Claudia [...]*

*Hic iacet. Hinc anima in carnem redeunte resurget* (CLE 1435).

[Claudia [...] / Lies here. She shall rise again from here once her soul returns to her body].

*Huius anima refrigerat, corpus hic in pace quiescit*

*Resurrectionem expectans [...]* (CLE 1837).

[His soul has experienced a respite, his body rests here in peace / Awaiting resurrection [...]].

*Redditur in terra corpus cui vita haerebat,*

*Spiritus animaque mea expectat die ultimo causam* (CLE 760).

[The body, which once lived, to the earth has been returned, / The spirit and soul await judgment on the last day].

*Cum tuba terribilis sonitu concusserit orbem*

*Humanaeque animae rursus in sua vasa redibunt* (CLE 684)

[When the terrible trumpet shakes the world with its roar, / Human souls shall return to their bodies again].

*Credite victuras anima remeante favillas*

*rursus ad amissum posse redire diem* (CLE 901)

[Believe that when the soul returns, the ashes that come to life / can return anew to the lost light].

[...] *corpus pace quietum*

*Hic est sepultum, donec resurgat ab ipso*

*Quique animam rapuit [...]* (CLE 656)

[...] the body rests in peace, / Here it is buried until / again it rises thanks to Him, / Who took the soul [...].

## b) *Spiritus*

Considering, in turn, the sepulchral inscriptions in which the word *spiritus* appears,<sup>20</sup> in many of these, *spiritus* has the same meaning as *anima*. We encounter this noun as equivalent to the noun *anima* in an inscription in which the deceased, speaking to the passer-by, describes death as the separation of the spirit, death itself is subordinated to the action of fate:

*Tu quicumque legis titulum nostrum nomenque requiris,*

*Aspice quo fato raptus mihi spiritus ore est* (CLE 457).

[Whoever you are who read this inscription and ask my name, / Look what fate has snatched my breath from my lips].

In another inscription, a very similar wording appears: *discedit spiritus ore* (CLE 673), suggesting the image of breath [spirit] leaving the mouth, or rather its departure through the mouth of a person, which allowed Isidore of Seville, quoted above, to define the spirit with the words: *spiritus quo spiramus*, in essence not much different from the definition of the soul: *anima qua vivimus*.<sup>21</sup> To some extent,

<sup>20</sup> "Spiritus," *Totius Latinitatis Lexicon*, IV, 453. Forcellini semantically identifies the terms *spiritus* and *animus*: "Spiritus est principium seu substantia, ut aiunt, simplex et spiritualis, quae in homine animus dicitur." He does note, however, that ecclesiastical writers contrast the term *spiritus* with the term *anima* because, in a moral sense, *spiritus* is used to describe the most important part of man, not only that part by which he lives and understands and is himself, but also that part by which he has been renewed by God's grace through baptism, and is contrasted with the term *caro*. Often, however, these names were used – as is pointed out – indiscriminately.

<sup>21</sup> Isidorus Hispalensis, *Differentiae*, I, 37.

the image of death depicted in a very ancient inscription dedicated to a certain Eucharis, a slave of Licinia, illustrated by the metaphor of an hour running hastily, subordinated to the decrees of fate and taking away life-breath, is connected to the thought contained in the penultimate couplet quoted:

*Properavit hora tristis fatalis mea*

*Et denegavit ultra vitae spiritum (CLE 55).*

[Sadly, my mortal hour has come / And taken the life-breath forever].

Having analyzed these examples, let us refer to the inscriptions in which an explicit opposition *spiritus-corpus* can be found. Let us begin with the inscription on a pagan tombstone:

*Hic corpus vatis Laberi, nam spiritus ivit illuc unde ortus (CLE 1559).<sup>22</sup>*

[Here is the body of the poet Laberius, for the spirit has gone from whence it came].

In the Christian epigraph with the incipit *Haec aeterna domus, spiritus* and *caro* are contrasted; the spirit departs from the body and lives with the saints in heaven, while the body resides in the grave, which is its eternal home here. On the other hand, the body is referred to once with the non-classical word *caro* but two verses later with the word *corpus*: *Mandasti corpus terrae (CLE 1559)*. It appears that the word *spiritus* could easily be considered here as the semantic equivalent of *anima*:

*Haec aeterna domus in qua nunc ipsa segura quiescis,*

*At tuus in caelo spiritus a carne recedens*

*Vivit cum sanctis [...] (CLE 662).*

[This is the eternal home where you now rest alone in safety, / Yet your spirit in heaven, departing from your body / Lives with the saints [...]].

And here are other examples of inscriptions from Christian graves indicating the dichotomy between *spiritus* and *corpus*:

*At venit postrema dies, ut spiritus inania membra reliquat (CLE 512).*

[But the last day comes for the spirit to leave the feeble limbs].

*Spiritum quem tu ferebas corpore elabi sacrum (CLE 2152b).*

[The holy spirit which you bore has left the body].

*Quoius ut est lenis patrium diffusus in aer*

*spiritus, hic mater corpus operta tenet (CLE 1108).*

<sup>22</sup> Massaro, "Le nozze perpetue," 283–325.

[His gentle spirit spreads into the fatherly air, / and here the mother buries  
the covered body].

The examples cited reflect the Christian belief in the separation of soul and body at death and are unlikely to require comment, except perhaps the last one, which comes from an inscription commemorating a bishop named Photius, yet appears as if it were pagan poetry. The same is true in the following example, taken from a Christian inscription as well. Again, the typical opposition of the spirit or soul to the body is expressed using the vocabulary of pagan Rome.

*Spiritus astra petit, corpus in urna iacet* (CLE 1392).

[The spirit moves towards the stars, the body rests in an urn].

Note here the term *urn*, used despite the fact that Christians buried their dead rather than burned them, and the image of the soul's journey towards the stars, firmly rooted in literature, especially poetry, expressed by the metaphor *spiritus astra petit*. This phrase, or its variant *spiritus astra tenet*, used as early as the second half of the fourth century, appears in some Christian funerary poems, owing its spread in the literature above all to Venantius Fortunatus, although not only him.<sup>23</sup> To the examples given here, add two more will be added, which fit perfectly with the motif of the soul's journey towards the stars; the inscriptions from which they come do not mention anything about the body of the deceased:

*Nam meus ad caeli transiuit spiritus astra* (CLE 1834).

[For my spirit has moved as far as the heavenly stars].

*Antistes, cuius spiritus astra tenet* (CLE 1425).

[The bishop whose spirit dwells among the stars].

Finally, there is another interesting inscription worth quoting. By depicting the dichotomy between body and spirit, the deceased speaks in it about the superiority of the spirit because it is destined for immortality. Although the time when the inscription was made is not known, its *praescriptum* suggests that it is a headstone

<sup>23</sup> Lambert, "Clauduntur membra sepulcro," 429, 444. In the funerary poetry of Venantius Fortunatus, we encounter the following expressions: *ad astra redire* (*Carm.* IV 7, v. 20; *Carm.* IV 13, v. 12), *ad astra subire* (*Carm.* IV 27, v. 16), *astra recepere* (*Carm.* IV 27, v. 5); *tenere astra fide* (*Carm.* IV 12, v. 8), *spiritus astra tenet* (*Carm.* IV 8, v. 6), [Deus] *dat astra suis* (*Carm.* IV 4, v. 4). The metaphor of being transported among the stars is present in Ovid (*Metamorphoses* IV 271–272; 844–846). Paulinus of Nola uses the metaphors: *conferre astris, animam dare astris, penetrare super astra, properare in astra* (*Poemata XIII*, v. 23. 88; XVI, v. 36; XVII, vv. 157–159. Prudentius (*Peristephanon* III, vv. 59–60; VI, vv. 121–124) also similarly describes the martyrs' journey to heaven: *super astra parare iter, insignesque viros per astra ferri*; see Gacia, *Vernalia tempora*, 116.

inscription dedicated to a certain Roman official. However, its content, rather pagan, could be indeed found on a Christian's grave. It will be quoted here in its entirety because of its unique beauty:

*Munde, tuas fugio insidias, vale, proditor, at te  
nunc peto, terra, mei corporis una quies,  
saecli vana nihil curo in te nomina, quando  
spiritus aethereas ardet adire domos (CLE 1340).*

[World, from your snares I flee, farewell, O traitor; / and now to you, earth, the only peace / of my body; I care nothing for vain, worldly titles, / since the spirit is kindled to enter heavenly abodes].

### c) Mens

This last, very short section is devoted to the word *mens*. The word – as is known – semantically refers to reason, the mind, although – as it turns out – in a few cases in the *carmina sepulcralia*, also to the soul. In all the examples that can be cited – there are only three – it appears alongside the words *corpus* or *membra* in the sense of body and thus highlights the division between soul and body. A three-distich inscription on the grave of a young Roman woman at the end of the second distich says that she is buried (*conditur*) while her father is still alive. However, in the very next distich, a correction is made to the word *conditur*, and it is emphasized that only her body is buried:

*Quin potius corpus: nam mens aeterna profecto  
pro meritis potitur sedibus Elysiis (CLE 1311).*

[Yes, it is rather her body, for the eternal soul surely / for its merits rejoices in the Elysian Fields].

According to another inscription from a Christian tombstone on the grave in which the body (*membra*) of the deceased is buried, the abode of his soul (*mens*) is paradise, clearly in the sense of heaven:

*Hoc tomolo cuius tantum nam membra quiescunt,  
letatur patria mens, paradise, tua (CLE 1368).*

[For in this tomb only his body rests, / but his soul rejoices in your homeland, the paradise].

The words *membra* and *mens* appear in yet another – also Christian – inscription in which, as in many of the examples cited above, the motif of the soul's journey towards the stars – *ad astra* can be found.

*Bustus membra tenet, mens caeli perget in astra* (CLE 1433).

[In the grave is the body, and the soul shall go towards the stars of heaven].

## Summary and Conclusions

A philological analysis of the metrical sepulchral inscriptions collected in the *Carmina Latina Epigraphica* has led the author to several conclusions. First, the word *anima* was used most frequently to describe the spiritual, immaterial aspect of the human being, which persists after death; the word *spiritus* was employed much less frequently and, finally, the word *mens* was used very rarely. As far as the texts of the inscriptions are concerned, there is essentially no semantic difference between the words *anima* and *spiritus*, while the word *animus*, although close to the three words mentioned above, does not occur in this sense in the inscriptions. Second, the content of the inscriptions – both pagan and Christian – emphasizes the dichotomy between soul and body: *anima* or *spiritus* and *corpus* (or *caro*, alternatively *membra*). Some Christian inscriptions, while speaking of the dichotomy and pointing to the posthumous fates of body and soul, accentuate the belief in the future resurrection of the body. Thirdly, the textual analysis makes it possible to conclude that Roman believers and Christians employed very similar patterns of statements about the posthumous fate of the soul. The most common examples are the phrases: *astra tenent animam*, *astra fovent animam*, *anima migravit ad astra* or *spiritus astra tenet*, *spiritus petit ad astra* and *mens caeli perget ad astra*. In addition, it can be noted that the semantic analysis of the words *anima*, *spiritus* and *mens* found in the sepulchral inscriptions, as well as the metaphors they form, confirms in this detailed section what has already been established more broadly, namely that Christian funerary language did not develop its distinctive terminology for several centuries until the fourth century.<sup>24</sup>

Going beyond the strict conclusions, it would seem appropriate at this point to quote the engaging thought formulated by Gabriel Sanders in his study cited above. It refers to sepulchral inscriptions in general and therefore certainly also to the aspect presented here: “[Sepulchral inscriptions] without the brilliance of great literary texts convey to us the message of departed generations, *quae praecesserunt nos*: that long murmur of blossoming hopes. But the ancient soul traveled many paths before it discovered the Way.”<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Sivan, “Town, Country and Province,” 105–106.

<sup>25</sup> Sanders, *L'au-delà et les acrostiches*, 75.

## Bibliography

### Sources

- Bonada, F.M. (ed.), *Carmina ex antiquis lapidibus dissertationibus ac notis illustrata* (Romae: Apud Josephum Collini et Benedictum Francesi 1751–1753) I–II.
- Buecheler, F. (ed.), *Carmina Latina Epigraphica* (Lipsiae: Teubneri 1895–1897) I–II (= *CLE*).
- Burman, P. (ed.), *Anthologia veterum latinorum epigrammatum et poematum. Sive Catalecta poetarum latinorum, in VI libros digesta. Ex marmoribus & monumentis inscriptionum vetustis, et codicibus mss. eruta* (Amstelaedami: Ex officina Schouteniana 1759–1773).
- Ferreti, G.B., *Musae lapidariae antiquorum in marmoribus carmina seu deorum donaria, hominumque illustrium oblitterata monumenta et deperdita epitaphia* (Veronae: Typis Antonii de Rubeis) 1672.
- Isidorus Hispalensis, *Differentiae*, in: *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (ed. J.P. Migne; Paris: Migne 1862) 83, 9–98A.
- Lommatzsch, E. (ed.), *Carmina Latina Epigraphica. III. Supplementum* (Lipsiae: Teubneri 1926).
- Ovidius Naso, P., *Metamorphoses* (ed. R. Ehwald; Berlin: Weidmann 1903; ed. E. Rösch; München: Heimeran 1961).
- Paulinus Nolanus, *Poemata*, in: *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (ed. J.P. Migne; Paris: Migne 1861) 61, 437–709.
- Pithou, P. (ed.), *Epigrammata et poemata vetera. Quorum pleraque nunc primum ex antiquis codicibus et lapidibus ... collecta emendatiora eduntur* (Genevae: Apud Jacobum Chouët 1619).
- Prudentius Clemens, A., *Peristephanon*, in: *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (ed. J.P. Migne; Paris: Migne 1862) 60, 277–594.
- Riese, A. (ed.), *Anthologia Latina sive poesis Latinae supplementum. I. Pars prior: Carmina in codicibus scripta. 1. Libri Salmasiani aliorumque carmina* (Lipsiae: Teubner 1869).
- Venantius Fortunatus, *Carmina*, IV, in: *Poèmes. I. Livres I–IV* (ed. M. Reydellet; 2 ed.; Paris: Les Belles Lettres 2002) 130–163.

### Studies

- Arena, M.E., *Praeteritae carmina vitae. Pietre e parole di Numidia* (Roma: L Erma di Bretschneider 2011).
- Cugusi, P., *Aspetti letterari dei Carmina Latina Epigraphica* (Bologna: Pàtron 1985).
- Fernández Martínez, C., “La fecha de muerte en los epitafios cristianos en verso,” *Analecta Malacitana (AnMalel electrónica)* 6 (2000) [s.pp.] <http://www.anmal.uma.es/numero6/Fernandez.htm> (accessed: May 14, 2022).
- Forcellini, Ae. et al. (eds.), *Totius Latinitatis Lexicon* (Bologna: Forni 1864–1926; Reprint 1965) I–IV.
- Gacia, T., *Vernalia tempora mundo... Wenancjusz Fortunat i jego poezje liryczne* (Lublin: Jedność 2014).
- Gacia, T. – Marczewski, J.R. – Strycharczuk, A., *Maioris ad limina templi... Poezja epigraficzna epoki karolińskiej. Badania i przekłady* (Lublin: TN KUL 2021).

- Janssens, J., *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al saec. VII* (Analecta Gregoriana 223; Roma: Università Gregoriana 1981).
- Lambert, C., “Clauduntur membra sepulcro, ... caeli spiritus astra petit. Il rapporto sepolcra/epigrafe tra materialità e spiritualità (secoli IV–VII / VIII–X),” *Territorio, insediamenti e necropoli fra tarda antichità e altro medioevo. Atti del Convegno internazionale di studi Territorio e insediamenti fra tarda antichità e alto medioevo, Cimitile-Santa Maria Capua Vetere, 13–14 giugno 2013. Atti del Convegno internazionale di studi Luoghi di culto, necropoli e prassi funeraria fra tarda antichità e medioevo, Cimitile-Santa Maria Capua Vetere, 19–20 giugno 2014* (eds. C. Ebanista – M. Rotili; Napoli: Rogiosi 2016) 429–446.
- Massaro, M., “Le nozze perpetue di una coppa romana (CE 1559),” *Studia Philologica Valentina* 11 (2008) 283–325.
- Nowaszczuk, J., “Topika antyczna w łacińskich epitafiach epigraficznych epoki renesansu,” *Colloquia Theologica Ottoniana* 2 (2010) 137–152.
- Pikhaus, D., “Recent Studies in Epigraphic Poetry. Reflexions on P. Cugusi’s «Aspetti letterari dei Carmina Latina Epigraphica»,” *L’Antiquité Classique* 59 (1990) 209–222.
- Sanders, G., “L’au-delà et les acrostiches des Carmina Latina Epigraphica,” *Roczniki Humanistyczne* 27/3 (1979) 57–75.
- Schmidt, M.G., “Carmina Latina Epigraphica,” *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy* (eds. C. Bruun – J. Edmondson; New York: Oxford University Press 2014) 764–784.
- Sivan, H.S., “Town, Country and Province in Late Roman Gaul: the Example of CIL XIII 128,” *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 79 (1989) 103–113.
- Velázquez Soriano, I., “Dobletes en la epigrafía latina: materiales para su estudio,” *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos* 11 (1996) 77–113.



# Rola duszy rozumnej w antropologii duchowej Orygenesa

## The Role of the Rational Soul in the Spiritual Anthropology of Origen

MARIUSZ SZRAM 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, mariusz.szram@kul.pl

**Streszczenie:** Nauka Orygenesa na temat duszy, podobnie jak cała jego teologia, ma charakter hipotezno-poszukiwawczy. Przedmiotem artykułu jest wydobycie z jego dzieł i zebranie w całość najważniejszych idei dotyczących duszy rozumnej oraz jej roli w osobie ludzkiej. Orygenes umieszczał swoje rozważania na temat antropologii w kontekście chrześcijańskiego życia duchowego, nie traktował ich natomiast jako rozróżnienia czysto filozoficzne, chociaż nawiązywał do filozofii średniego platonizmu i Filona Aleksandryjskiego. Przeprowadzona analiza porównawcza tekstów Orygenesa, zachowanych w greckim oryginale lub wczesnochrześcijańskich łacińskich przekładach, uwypukla główne tematy jego duchowej antropologii: trychotomiczny podział struktury osoby ludzkiej, przypisywanie kategorii obrazu Boga w człowieku duszy rozumnej oraz dążenie duszy do pełnego poddania się Duchowi Świętemu, czyli osiągnięcia stanu doskonałego podobieństwa do Boga. W świetle wypowiedzi Orygenesa dusza rozumna, zwana także umysłem, sercem i zasadą przewodnią, jest istotnym elementem strukturalnym osoby ludzkiej, tożsamym z obrazem Bożym w człowieku. W życiu ziemskim toczy ona walkę duchową przeciw pożądlivościom ciała, usiłując podporządkować całego człowieka duchowi, a za jego pośrednictwem Duchowi Świętemu.

**Słowa kluczowe:** Orygenes, dusza, umysł, ciało, duch, obraz i podobieństwo Boże, antropologia

**Abstract:** Origen's teaching about the soul, like all his theology, is hypothetical-exploratory. The goal of the article is to extract and gather together the key concepts from Origen's works dealing with the rational soul and its role in the human person. Origen placed his considerations on anthropology in the context of Christian spiritual life, but he did not treat them as purely philosophical distinctions, despite referring to the philosophy of Middle Platonism and Philo of Alexandria. The comparative analysis of Origen's texts, as preserved in the original Greek or early Christian Latin translations, highlights the main themes of his spiritual anthropology: the trichotomous division of the structure of the human person; ascribing the category of the "image of God" in man to a rational soul; and the soul's striving to fully surrender to the Holy Spirit, i.e. to achieve a state of perfect likeness to God. In the light of Origen's statements, the rational soul – also known as the mind, heart, and guiding principle – is an essential structural element of the human person, identical to the image of God in man. In earthly life, she wages a spiritual battle against the desires of the flesh, trying to subordinate the whole person to the spirit, and, through it, to the Holy Spirit.

**Keywords:** Origen, soul, mind, body, spirit, God's image and likeness, anthropology

## 1. Zagadnienia wstępne

Antropologia Orygenesa (185–253/254), głównego przedstawiciela wczesnochrześcijańskiej tradycji aleksandryjskiej, stanowi swoiste połączenie danych biblijnych

z elementami platońskimi i poglądami Filona Aleksandryjskiego<sup>1</sup>. Dwa założenia antropologiczne zhellenizowanego Żyda wywarły szczególnie wpływ na myśl Orygenesusa: łączenie duszy ludzkiej ze sferą boską oraz rozdzielanie biblijnych opisów stworzenia człowieka Rdz 1,26 i 2,7. Filon był przekonany, że pierwszy opis stworzenia dotyczy bezcielesnej i nieśmiertelnej wzorczej idei człowieka, drugi zaś odnosi się do konkretnego ukształtowanego człowieka, w którym niematerialna dusza – a właściwie jej wyższa część, czyli umysł – jest nośnikiem Bożego obrazu i podobieństwa<sup>2</sup>. W teologii Orygenesusa występuje podobne zjawisko akcentowania roli rozumnej duszy w osobie ludzkiej.

Aleksandryjski teolog podkreślał związek duszy i ciała jako elementów tworzących ludzki byt, ale równocześnie zwracał uwagę na walkę duchową, jaką toczy w człowieku dusza przeciw cielesnym pożądliwościom<sup>3</sup>. Rozważania antropologiczne umieszczał w kontekście chrześcijańskiego życia duchowego, nie traktował ich natomiast jako rozróżnienia czysto filozoficznego, chociaż od argumentacji filozoficznej nie stronił<sup>4</sup>. Na wyeksponowaniu tego duchowego kontekstu wypowiedzi Aleksandryjczyka na temat duszy skupiam się w tym opracowaniu.

Kwestie związane z duszą rozumną zajmują dużą część antropologii Orygenesusa. Problematyka ta stała się przedmiotem szczegółowych studiów, wśród których należy zwrócić uwagę na prace trzech autorów. Henri Crouzel i Jacques Dupuis zaakcentowali duchowy, wręcz mistyczny charakter antropologii Orygenesusa, wynikający z biblijnej koncepcji stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże<sup>5</sup>. Natomiast Benjamin P. Blosser przedstawił poglądy Aleksandryjczyka na temat dwóch części ludzkiej duszy – wyższej rozumnej i niższej wegetatywnej – na tle współczesnych mu poglądów filozofii średnioplatońskiej<sup>6</sup>. Na podstawie analizy zachowanych tekstów źródłowych i krytycznej lektury wspomnianych opracowań dokonam rekonstrukcji nauki Orygenesusa o duszy rozumnej jako istotnym elemencie składowym

1 Por. Rahner, „Das Menschenbild”, 212–217; Sfameni Gasparro, *Origene. Studi*; Thomas, „Anthropology”; José Alviar, „Origen’s Theological”; Turzyński, „Antropologia”; Bostock, „The Sources”, 259–260; Blosser, *Become Like the Angels*, 154–155; Składanowski, „Myśl Orygenesusa”, 155–156; Ramelli, „Origen, Patristic”, 227–228; Ramelli, „Origen and the Platonic”, 2–3. Problematyce związanej z antropologią Orygenesusa poświęciłem obszerny fragment monografii: Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, 255–286. W niniejszym opracowaniu rozwijam niektóre spośród omówionych tam kwestii.

2 Por. Philo Alexandrinus, *Opif.* 134–135 (Les oeuvres de Philon d’Alexandrie 1, 230–232): ὁ μὲν γὰρ διαπλασθεὶς [ἄνθρωπος] αἰσθητὸς [...] ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συννεστώς, [...] φύσει θνητὸς ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις [...] νοητὸς, ἄσώματος, [...] ἄφθαρτος φύσει; Origenes, *Hom. Gen.* 1, 13 (Sch 7 bis, 56–58): „Non enim corporis figmentum Dei imaginem continet”. Zob. Crouzel, *Théologie*, 54–55, 150–151; Grossi, *Lineamenti*, 46–47, 50–51; Sfameni Gasparro, „La ‘doppia creazione’”; Sfameni Gasparro, „Doppia creazione e peccato”; Osmański, *Logos*, 112–125; Pietras, „Rdz 1 u Ojców”, 83; Dekert, *Teoria rekapitulacji*, 94–98; Jacobsen, „Genesis 1–3”; Degórski, „La creazione”, 245–251.

3 Por. Crouzel, „L’anthropologie d’Origène dans la perspective”.

4 Por. Turzyński, „Antropologia”, 37–38.

5 Por. Crouzel, „L’anthropologie d’Origène dans la perspective”; Crouzel, „L’anthropologie d’Origène: de l’arché”; Crouzel, *Orygenes*, 131–145; Dupuis, *L’esprit*.

6 Por. Blosser, *Become*.

osoby ludzkiej, decydującym o moralnym statusie człowieka oraz jego relacji do sfery duchowej i cielesnej. Nie będzie to ujęcie wyczerpujące i spójne, ponieważ nie pozwalają na to zachowane teksty Orygenesusa. Aleksandryczyk nie napisał traktatu systematycznego na temat duszy, a jego wypowiedzi – pochodzące głównie z dzieła *O zasadach* – są często niejasne (co pogłębia jeszcze przekład łaciński Rufina z Akwilei, którego nie można skonfrontować z zaginionym greckim oryginałem) i mają charakter prezentacji różnych teorii, niekiedy wzajemnie sprzecznych. Orygenes relacjonuje je i poddaje analizie, ale nie jednoznacznej i ostatecznej ocenie, którą pozostawia czytelnikowi<sup>7</sup>.

Pomijam tu szczegółowe omówienie opracowanej już dość dokładnie Orygenesowej hipotezy preegzystencji bytów duchowych (λογικοί), których część po pierwotnym upadku, polegającym na oddaleniu się od Boga (dosłownie: „wychłodzeniu” – od gr. ψυχῆϊν), miała stać się ludzkimi duszami (stąd grecki termin ψυχή) jeszcze przed wejściem w ziemskie ciała<sup>8</sup>. Hipoteza ta zajmowała ważne miejsce w traktacie *O zasadach* i rzutowała z pewnością na Orygenesową koncepcję ludzkiej duszy. W późniejszej twórczości Aleksandryczyka, mającej głównie charakter egzegetyczno-homiletyczny, mimo pewnych reminiscencji, nie dochodziła ona już tak mocno do głosu, chociaż – z drugiej strony – nie zaproponował on wobec niej żadnej hipotezy alternatywnej<sup>9</sup>. Teoria ta była nadmiernie inspirowana platonizmem i miała charakter poglądu niebezpiecznego dla doktryny chrześcijańskiej<sup>10</sup>. Należy jednak starać się o zrozumienie motywów, dla jakich Orygenes przyjął takie stanowisko, i próbować je usprawiedliwić w kontekście wczesnego etapu rozwoju chrześcijańskiej teologii. Ścierały się wówczas różne poglądy w kwestiach nieomówionych precyzyjnie w regule wiary Kościoła, a do takich należało zagadnienie momentu i sposobu pojawienia się duszy w człowieku<sup>11</sup>. Cecile Blanc, Peter W. Martens i Ugo Bianchi – z dużą dozą słuszności – dopatrują się w Orygenesowej hipotezie preegzystencji dusz odpowiedzi na gnostycki determinizm

<sup>7</sup> Por. Origenes, *Princ.* II, 8, 1–5; III, 4, 1–5.

<sup>8</sup> Por. Origenes, *Princ.* II, 8, 3–4. Zob. Harl, „Recherches”; Crouzel, *Orygenes*, 276–282; Sfameni Gasparro, „Anima”, 17; Roukema, „Souls”; Blosser, *Become*, 163–172.

<sup>9</sup> Por. Harl, „La préexistence”, 252–256; Blosser, *Become*, 157–160, 274.

<sup>10</sup> Hipoteza preegzystencji dusz zawierała w sobie szereg niekonsekwencji, których nie rozstrzygał sam jej twórca. Badacze podkreślają, że pozostaje ona w niezgodzie z przesłaniem pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Jeżeli dusza ludzka nie została stworzona przez Boga jako taka, ale stanowiła rezultat mniejszego lub większego upadku pierwotnego bytu rozumnego, jej status stawał się niepewny. Por. Harl, „La préexistence”; Crouzel, *Orygenes*, 290–291; Martens, „Origen’s Doctrine”, 516–523. Dokładne poznanie stanowiska Aleksandryczyka utrudnia częściowe tylko zachowanie jego oryginalnej spuścizny, a zwłaszcza zaginięcie *Komentarza do Księgi Rodzaju*. Por. Micaelli, „L’anima”, 268–272; Le Boulluec, „Controverses”; Roukema, „Souls”; Heine, „Origen’s Alexandrian”.

<sup>11</sup> W starożytnym Kościele ścierały się na ten temat różne poglądy. Obok preegzystencji, proponowanej przez Orygenesusa, były to: traducjonizm, czyli przekazywanie duszy ludzkiej dziecku wraz z nasieniem ojca (głoszony przez Tertuliana) i kreacjonizm, czyli stwarzanie każdej konkretnej ludzkiej duszy przez Boga w momencie poczęcia (ostatecznie przyjęty przez Augustyna).

antropologiczny i próby uzasadnienia zróżnicowanego ziemskiego statusu ludzi wcześniejszymi wolnymi wyborami dokonany przez ich dusze<sup>12</sup>. Egipcscy gnostycy z drugiej połowy II wieku dzielili bowiem ludzi na zdolnych i niezdolnych do zbawienia, a obarczali odpowiedzialnością za tę nierówność samego Boga. Orygenesowa hipoteza mniejszego lub większego upadku bytów duchowych w preegzystencji miała tłumaczyć nierówność i zróżnicowanie między ludźmi panujące w obecnym widzialnym świecie. Przy okazji należy zaznaczyć, że hipotezy preegzystencji dusz nie należy łączyć z Platońską teorią wędrówki dusz (μετεμωμάτωσις), rozumianą jako przechodzenie (*transmigratio*, *translatio*) dusz ludzkich w innych ludzi lub w nierozumne zwierzęta, którą Orygenes zdecydowanie odrzucał i nazywał głupotą (ἄνοια)<sup>13</sup>.

## 2. Dychotomia a trychotomia struktury osoby ludzkiej

W antropologii Orygenesusa przenikają się z jednej strony płaszczyzny ontyczna i moralna, z drugiej – dychotomiczny i trychotomiczny podział bytu ludzkiego<sup>14</sup>. Punktem wyjścia jest dychotomia wyrażająca dwubiegunowy fundament ontyczny każdego bytu stworzonego, a równocześnie ukazująca walkę moralną, toczącą się między tym, co duchowe – wewnętrzne, a tym, co cielesne – zewnętrzne: „Wszystko, co Bóg miał stworzyć, musiało się składać z ducha (*spiritus*) i z ciała (*corpus*). [...] nasz umysł (*mens*) [...] to nasz człowiek duchowy (*spiritalis homo*), który widzi i ogląda Boga. [...] nasz zewnętrzny człowiek (*exterior homo*) [...] patrzy w sposób cielesny (*corporaliter*)”<sup>15</sup>.

W świetle powyższej wypowiedzi duch wydaje się elementem intelektualnym, zdolnym nie tylko do logicznego myślenia i poznawania rzeczywistości, ale także odpowiedzialnym za kontakt z Bogiem. W takim ujęciu, utożsamiającym ducha z umysłem, można go uznać za wyższą część duszy. Zdarzają się więc w dziełach przypisywanych Orygenesowi również ujęcia dychotomiczne typu „dusza – ciało”: „człowiek, to znaczy dusza posługująca się ciałem (ψυχὴ χρωμένη σώματι)”<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Por. Blanc, „Lattitude”, 848; Martens, „Origen’s Doctrine”, 547–548; Bianchi, „L’anima”, 42–43; Bianchi, „Origen’s Treatment”.

<sup>13</sup> Por. Origenes, *Cels.* III, 75; IV, 17; Origenes, *Princ.* I, 8, 4. Zob. Dorival, „Origène a-t-il enseigné”; Bianchi, „L’anima”; Poirier, „Observations”, 55; Szram, *Chrystus – Mądrość*, 210; Tzamalikos, *Origen*, 49; Wohrer, „Pop Patristic”.

<sup>14</sup> Por. Sfameni Gasparro, „Anima”, 18; Szram, „Od obrazu”, 370; Szram, *Wokół osoby*, 188–189; Składanowski, *Ciało, dusza, duch*, 41; Turzyński, „Antropologia”, 36.

<sup>15</sup> Origenes, *Hom. Gen.* 1, 2 (ŻMT 64, 22–23). Por. Blosser, *Become*, 205.

<sup>16</sup> Origenes, *Cels.* VII, 38 (Kalinkowski, 363). Por. Origenes, *Princ.* IV, 2, 7 (Sch 268, 328): „Homines autem nunc dico animas in corporibus positas”.

Zestawiając dwa przytoczone teksty Orygenesa, trudno zgodzić się ze stwierdzeniem Jacques'a Dupuis, że ujęcie dychotomiczne wyraża u Aleksandryjczyka jedynie sytuację człowieka w ziemskim bytowaniu bez odniesienia do ducha<sup>17</sup>. Dla Orygenesa wyższa, rozumna część duszy (νοῦς), która jest jej istotą, nosi w sobie obraz Boga i jest w sposób naturalny – także w życiu ziemskim – „wychylona” ku duchowi, a za jego pośrednictwem ku Duchowi Świętemu<sup>18</sup>.

Wspomniane wyżej dwa dychotomiczne ujęcia ontyczno-moralne bytu ludzkiego nie są jednak w poszukującej antropologii Aleksandryjczyka stanowiskiem ani dominującym, ani ostatecznym<sup>19</sup>. Orygenes łączy je i docelowo proponuje antropologię trychotomiczną, w której duch nie jest wyższą częścią duszy, tożsamą z umysłem, ale jest jej wychowawcą, nadprzyrodzonym darem Bożym, zdolnym do odbierania natchnień Ducha Świętego (choć z nim nietożsamym), ofiarowanym człowiekowi, aby pociągał go ku Bogu oraz uczył go praktykowania cnót i modlitwy, nieponoszącym natomiast odpowiedzialności za ludzkie grzechy<sup>20</sup>. Henri Crouzel i Jacques Dupuis określają ludzkiego ducha jako formę uczestnictwa w Duchu Świętym i miejsce (czy raczej sposób) Jego przebywania w człowieku, a Henri de Lubac – jako element umożliwiający wyjście człowieka w kierunku transcendencji<sup>21</sup>. W osobie grzesznika duch pozostaje w stanie uśpienia i jego działanie jest ograniczone, w osobie świętego – przeciwnie – jest aktywny i wywiera zbawczy wpływ na duszę<sup>22</sup>.

Model antropologiczny „duch – dusza – ciało” pojawia się w różnych dziełach Orygenesa: *Homiliach do Księgi Wyjścia*, *Homiliach do Ezechiela*, *Komentarzu do Ewangelii Mateusza*, *Komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian*, a przede wszystkim w traktacie *O zasadach*<sup>23</sup>. Henri Crouzel określił ten schemat mianem trychotomicz-

<sup>17</sup> Por. Dupuis, *L'esprit*, 67–68.

<sup>18</sup> Dupuis zresztą sam w innym miejscu (*L'esprit*, 70–76) zwraca na to uwagę.

<sup>19</sup> Henri Crouzel (*Orygenes*, 223–230) określił całą myśl filozoficzno-teologiczną Orygenesa, będącą próbą utworzenia pierwszej syntezy teologii chrześcijańskiej opartej na probabilizmie i hipotetyczności, mianem „teologii poszukującej” (*théologie en recherche*).

<sup>20</sup> Por. Origenes, *Dial.* 6–7 (Zajkowski, 155–156): „Apostoł bowiem powiada: ‘Bóg sam niech uświęci waszego ducha i duszę, i ciało, [...] Duch ten [...] to nie jest Duch Święty, lecz jest to jedna z części, z jakich się składa człowiek (μέρος τῆς τοῦ ἀνθρώπου συνστάσεως). Wynika to ze słów uczącego Apostoła: ‘Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha’; Origenes, *Princ.* IV, 2, 4. Zob. Crouzel, *Théologie*, 130–132; Crouzel, „L'anthropologie d'Origène dans la perspective”; Crouzel, *Orygenes*, 132–133; Dupuis, *L'esprit*, 71, 92–101, 181–182; Blosser, *Become*, 95–97; Špidlík, *Duchowość*, 132; Turzyński, „Antropologia”, 45. Henri Crouzel („L'anthropologie d'Origène: de l'arché”, 38) podkreśla, że według Orygenesa duch jako element nadprzyrodzony w strukturze człowieka nie podlega skażeniu, ponieważ nie bierze udziału w grzechu. Ma to znaczenie dla pośmiertnych losów człowieka: duch wraca do Boga, który go dał (Koh 12,7), podczas gdy dusza przebywa w otchłani, a ciało powraca do ziemi, z której zostało wzięte (por. Rdz 3,19). Por. Origenes, *Dial.* 7.

<sup>21</sup> Por. Crouzel, *Orygenes*, 125; Dupuis, *L'esprit*, 92–109; Lubac, *Histoire et Esprit*, 157.

<sup>22</sup> Por. Dupuis, *L'esprit*, 148.

<sup>23</sup> Por. Origenes, *Hom. Exod.* 3, 3; Origenes, *Hom. Ezech.* 1, 16; Origenes, *Comm. Matt.* XIII, 2; Origenes, *Comm. Rom.* I, 10; Origenes, *Princ.* II, 8, 4; III, 4, 1. Trychotomia antropologiczna była dla Orygenesa także podstawą klasyfikacji sensów, jakie można wydobyć z tekstu biblijnego, odpowiadających trzem

nej antropologii duchowej<sup>24</sup>. Aleksandryczyk wyprowadził go z biblijnych tekstów Pawłowych: „Niech Bóg uświęci waszego ducha, waszą duszę i wasze ciało” (1 Tes 5,23) oraz „Niech uświęci w całości i niech całe wasze istnienie – duch, dusza i ciało – pozostaną nienaruszone na przyjscie naszego Pana Jezusa Chrystusa” (Rz 8,16)<sup>25</sup>.

W tym ujęciu dusza zajmuje pośrednie miejsce między ciałem (σῶμα/*corpus*) a duchem (πνεῦμα/*spiritus*). Każde z nich usiłuje przejąć władzę nad nią, a tym samym nad całym człowiekiem. Aleksandryczyk z jednej strony – jako platonik – uważał, że dusza jest lepszą częścią niż ciało, chociaż nie tak doskonałą jak duch<sup>26</sup>. Podkreślał, że „nie została ukształtowana wraz z ciałem, lecz została umieszczona w nim oddzielnie i z zewnątrz (*proprie et extrinsecus probatur inserta*)”<sup>27</sup>. Ciało jest tylko podległym jej narzędziem (ὄργανον)<sup>28</sup>. Z drugiej strony – jako chrześcijanin – nazywał ciało, za św. Pawłem, świątynią Boga (ναὸς τοῦ θεοῦ)<sup>29</sup>. Wyraźnie bronił jego godności jako Bożego stworzenia przeciw zarzutom Celsusa, który twierdził, że ciało ludzkie – w przeciwieństwie do duszy – nie jest dziełem Bożym i nie różni się od ciała zwierząt, ponieważ zostało zbudowane z tej samej materii i zawiera ten sam pierwiastek rozkładu<sup>30</sup>. Aleksandryczyk zgadzał się, że materia jako substancja różnych ciał ma tę samą naturę, ale podkreślał – wbrew pogańskiemu filozofowi – że ciało człowieka jest doskonalsze od ciała zwierzęcia, ponieważ nosi w sobie rozumną duszę, której zwierzęta są pozbawione<sup>31</sup>.

---

elementem składowym osoby ludzkiej. Por. Origenes, *Princ.* IV, 2, 4. Zob. Torjesen, „Body”; Lauro, *The Soul*, 131–194, 238–240.

24 Por. Crouzel, *Orygenes*, 131. Zob. Dupuis, *Lesprit*, 38–39.

25 Por. Szram, *Wokół osoby*, 189–190.

26 Por. Origenes, *Cels.* VI, 63 (Sch 147, 336): τὸ μὲν „κατ’ εἰκόνα” τὸ κρείττον ἢ ἐν τῇ ψυχῇ.

27 Origenes, *Princ.* I, 7, 4 (ŻMT 1, 118). W przekonaniu Aleksandryczyka aniołowie nadzorują wprowadzanie dusz do ludzkich ciał, a po śmierci dusze wracają pod ich opiekę. Por. Origenes, *Comm. Jo.* XIII, 50, 327; XIX, 15, 98. Zob. Plato, *Tim.* 42d.

28 Por. Origenes, *Fr. 1 Cor.* 30, 2–3. Zob. Pierre, „L’âme”. Ostatnio badacze dopatrują się w dialogach Platona łagodniejszego podejścia do kwestii dualizmu „dusza – ciało”, akcentującego pozytywną rolę ciała (jako elementu potrzebnego duszy w jej ziemskim bytowaniu) oraz świata materialnego (jako chcianego przez boga odbicia idealnego świata wiecznego). Por. Plato, *Tim.* 29e–30a; 69d–70a; 92b. Zob. Armstrong, „Dualism”; Robinson, „The Defining”, 44–46; Blosser, *Become*, 39–41. Natomiast skrajny dualizm między duszą i ciałem przypisują raczej późniejszym przedstawicielom średniego platonizmu (Plutarch, Numenius), bliższym czasem Orygenesowi. Por. Armstrong, „Dualism”, 38–39; Blosser, *Become*, 41–43.

29 Por. Origenes, *Cels.* VIII, 19.

30 Por. Origenes, *Cels.* III, 42 (Kalinkowski, 162): „ciało z natury nie jest nieczyste, bo nie na tym polega natura ciała, że zawiera ono zło, które jest główną przyczyną nieczystości”. Aleksandryczyk nie przypisywał pochodzenia ciała złym duchom. Podkreślał, że stwórcą ciała o specyficznej jakości, będącego efektem upadku bytów rozumnych, był Bóg, natomiast zostało ono dostosowane do nowej sytuacji, w której z własnej woli te byty się znalazły. Zob. Blanc, „L’attitude”, 850; Pietras, „Szatan”; Blosser, *Become*, 43–45.

31 Por. Origenes, *Cels.* IV, 56–58.

### 3. Dusza między duchem a ciałem – walka między człowiekiem wewnętrznym i zewnętrznym

Orygenes – nawiązując do filozofii perypatetyckiej – zdefiniował duszę ( $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ /*anima*) jako substancję ( $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$ /*substantia*) poznającą ( $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ /*sensibilis*) i poruszającą się ( $\acute{\omicron}\rho\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ /*mobilis*), ożywiająca różne ziemskie ciała, także zwierząt i gwiazd<sup>32</sup>. W człowieku – w odróżnieniu od innych ziemskich bytów ożywionych – dusza jest siedzibą rozumności i wolnej woli<sup>33</sup>. Nie podlega ona śmierci fizycznej i decyduje o jego osobowości<sup>34</sup>. Umysł ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ /*mens*) stanowi istotny element ludzkiej duszy<sup>35</sup>. Zgodnie z Orygenesową hipotezą preegzystencji dusza każdego człowieka przed wejściem w ziemskie ciało była tożsama z umysłem<sup>36</sup>. Aleksandryczyk nazywał go także – zgodnie z biblijną tradycją – sercem ( $\phi\rho\rho\acute{\eta}\nu$ , *cor*) lub – za pomocą stoickiego pojęcia – zasadą przewodnią ( $\acute{\eta}\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ , *principale cordis*)<sup>37</sup>. Określał też umysł jako pierwszorzędną podstawę bytową ( $\pi\rho\omicron\eta\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\acute{\eta}$   $\acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$ ) i lepszą substancję ( $\kappa\rho\epsilon\iota\tau\tau\omega\nu$   $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$ )<sup>38</sup>. Jest on obrazem Boga, który ma rozumną naturę, a ściślej rzecz

<sup>32</sup> Por. Origenes, *Princ.* II, 8, 1–2; I, 7, 3. Zob. Aristoteles, *De an.* III, 9, 432a; Plato, *Phaedr.* 245c–e.

<sup>33</sup> Por. Origenes, *Princ.* III, 1, 3 (PSP 1, 228): „istota rozumu tkwiącego w człowieku ma w sobie zdolność rozróżniania dobra i zła, a gdy dokona tego rozróżnienia, posiada możliwość wyboru tego, co uznała za słuszne”; II, 9, 6; II, 11, 1. Orygenes rozważał jednak również pogląd, który stał się powodem krytyki, m.in. ze strony Hieronima, że ciała niebieskie mają nie tylko duszę, która wprawia je w ruch, ale także rozum, ponieważ otrzymują od Boga polecenia do wykonania (por. Iz 45,12). Por. Origenes, *Princ.* I, 7, 3; Hieronymus, *Jo. Hier.* 17. Aleksandryczyk zastanawiał się także, czy aniołowie mają dusze lub są duszami, zaznaczał jednak, że Pismo Święte nic na ten temat nie mówi. Rozpatrywał też kwestię ewentualnej duszy Boga. Z jednej strony uważał Go za niezłożoną istotę duchową, z drugiej jednak – próbując interpretować teksty biblijne, w których Bóg mówi o swojej duszy (por. Kpł 17,10; Iz 1,13–14) – sugerował, że za duszę Boga można uznać Jego jednorodzonego Syna jako Bożą Mądrość, Słowo i Moc. Por. Origenes, *Princ.* II, 8, 1–2, 5.

<sup>34</sup> Por. Origenes, *Dial.* 23; 25–26. Zob. Crouzel, „Mort”, 81–90. Orygenes, podkreślając rolę wolnej woli rozumnych bytów stworzonych, mówił wprawdzie, że dusza ludzka sama przez się nie może się nazywać ani śmiertelną, ani nieśmiertelną, lecz że czyni siebie taką przez zwrócenie się ku życiu lub ku śmierci. Por. Origenes, *Hom. Lev.* 9, 11. Przez śmiertelność Aleksandryczyk rozumiał tu jednak najprawdopodobniej nie śmierć fizyczną, ale duchowe skutki grzechu, których zewnętrznym odzwierciedleniem po pierwszym upadku była fizyczna śmierć ciała, a po zmartwychwstaniu będzie moralno-duchowa śmierć człowieka w ogniu piekielnym, z hipotetycznym zastrzeżeniem, że może on być czasowy i mieć charakter oczyszczający, a nie potępiający.

<sup>35</sup> Por. Dupuis, *L'esprit*, 258.

<sup>36</sup> Zapewne z tej racji zdarzają się w *De principiis* wypowiedzi odróżniające w człowieku umysł ( $\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ ,  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) od duszy ( $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ ), oznaczającej w tym kontekście niższą wegetatywną część duszy, a także ogólnie rozumianą zasadę życiową, w którą są wyposażone wszystkie byty żyjące, niebędące ludźmi. Por. Origenes, *Princ.* II, 8, 2; III, 1, 3. Zob. Blosser, *Become*, 115–116, 204–205.

<sup>37</sup> Por. Origenes, *Princ.* I, 1, 9; Origenes, *Cels.* VI, 69; Origenes, *Cant.* II, 10, 11. Zob. Crouzel, *Théologie*, 159; Crouzel, „Le coeur”; Dupuis, *L'esprit*, 70; Sfameni Gasparro, „Anima”, 17; Blosser, *Become*, 89–92. Wcześniej Filon Aleksandryjski identyfikował Platoński  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  ze stoickim  $\acute{\eta}\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ . Por. Philo Alexandrinus, *Opif.* 117. Średni platonicy (Plutarch, Numenius) bardzo mocno podkreślali tożsamość duszy z rozumem i minimalizowali jej związek z ciałem. Zob. Blosser, *Become*, 82–84.

<sup>38</sup> Por. Origenes, *Comm. Jo.* XX, 182–183. Zob. Dupuis, *L'esprit*, 70.

biorąc – obrazem pierwotnego Obrazu Boga, czyli Jego Syna – Logosu, będącego uosobioną Mądrością Bożą<sup>39</sup>.

Umysł, wyposażony w zdolność poznania Boga, tworzy wraz z ludzkim duchem (któremu był w preegzystencji w pełni podporządkowany) tzw. człowieka wewnętrznego. Jest on niewidzialny i niezniszczalny, w przeciwieństwie do sfery cielesnej, czyli człowieka zewnętrznego, złożonego z fizycznego ciała i niższej części duszy<sup>40</sup>. Niższy element duszy dołączył do umysłu jako części wyższej w efekcie pierwotnego upadku bytów duchowych w preegzystencji. Henri Crouzel zwraca uwagę, że Orygenes określał go zwrotami wskazującymi na związek z ciałem, takimi jak: „pożądliwość cielesna” (φρονίμα τῆς σαρκός, *concupiscentia carnis*) lub „zmysł ciała” (*sensus carnis*)<sup>41</sup>. Ta niższa część duszy stara się przejąć kierowniczą rolę, odciągnąć duszę od ducha i uczynić ją cielesną: „jedną cząstkę [duszy] nazwiemy lepszą (*pars melior*) – tę, która została stworzona na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,26), druga zaś część, ta, która została przybrana później wskutek upadku wolnej woli wbrew naturze pierwotnego stworzenia i czystości, jako droga przyjaciółka cielesnej materii (*pars utpote amica et cara materiae corporalis*) będzie podlegać karom wraz z niewiernymi”<sup>42</sup>. Pragnienia cielesne mają jednak, według Orygenes, nie tylko znaczenie pokusy, ale obejmują również związane z niższą częścią duszy funkcje naturalne organizmu, które same w sobie nie są złe i dają się uduchowić, gdy umysł podporządkowany

<sup>39</sup> Por. Szram, *Chrystus – Mądrość*, 151–161. To Chrystus usuwa z ludzi wszelką nieracjonalność i czyni ich w pełni rozumnymi. Por. Origenes, *Comm. Jo. I*, 267. Orygenes stawia zatem znak równości między świętością i rozumnością. Por. Origenes, *Comm. Jo. II*, 114.

<sup>40</sup> Por. Origenes, *Princ. II*, 8, 2–3; Origenes, *Comm. Rom. VII*, 4. Zob. Dupuis, *Lésprit*, 38–40; Crouzel, *Orygenes*, 133; Składanowski, *Ciało, dusza, duch*, 42. Dusza jako część człowieka duchowego jest wyposażona w pięć zmysłów duchowych, analogicznie do zmysłów cielesnych, charakteryzujących człowieka zewnętrznego. Por. Origenes, *Princ. I*, 1, 9. Zob. Rahner, „Le début”. Orygenesowe rozróżnienie na człowieka wewnętrznego i zewnętrznego jest zapożyczone z terminologii Pawłowej (por. Rz 7,22; Ef 3,16; 2 Kor 4,16), chociaż wykazuje też pewne elementy wspólne z Platońskim dualizmem świata duchowego i materialnego. Aleksandryczyk jednak jest bliższy koncepcji biblijnej, która ma charakter bardziej moralno-ascetyczny niż metafizyczny. Nie antagonizuje on skrajnie rzeczywistości duchowej i cielesnej w człowieku, co mogłoby prowadzić do wykluczenia ciała jako więzienia duszy, ale ma na myśli raczej walkę wewnętrzną między duchem i ciałem o panowanie nad całym człowiekiem.

<sup>41</sup> Por. Crouzel, *Orygenes*, 134.

<sup>42</sup> Origenes, *Princ. II*, 10, 7 (ŻMT 1, 212). Por. Origenes, *Comm. Rom. VI*, 1. Zob. Sfameni Gasparro, „Anima”, 18; Sfameni Gasparro, „Corpo”, 91; Crouzel – Simonetti, „Commentaires”, II, 209–210, 238–239; Dupuis, *Lésprit*, 36. Orygenes dystansował się od Platońskiego podziału duszy na trzy części: rozumną – τὸ λογιστικόν, popedliwą – τὸ θυμοειδές, i pożądliwą – τὸ ἐπιθυμητικόν, uznając go za obcy nauce Pisma Świętego. Por. Origenes, *Princ. III*, 4, 1. Jego podejście było raczej bliższe średniemu platonizmowi, który skłaniał się ku dwuczęściowości duszy, łącząc w jedną niższą część elementy popedliwy i pożądliwy. Por. Plato, *Resp.* 4, 436a 9–10; Plato, *Phaedr.* 246a 66–67; Plato, *Tim.* 69c – 70a; Origenes, *Cels.* V, 47. Zob. Robinson, „The Tripartite”; Vander Waerdt, „The Peripatetic Interpretation”; Vander Waerdt, „Peripatetic Soul-Division”; Blosser, *Become*, 18–29.



jest duchowi<sup>43</sup>. Niższa część duszy powinna więc zostać pociągnięta przez wyższą ku duchowi i przemieniona, a nie zniszczona<sup>44</sup>.

W przytoczonym wyżej łacińskim przekładzie tekstu Orygenes Rufin z Akwilei użył słowa *pars*, odpowiadającego greckiemu terminowi μέρος, czyli „część”, „częstka”, „element”, występującemu zapewne w zaginionym oryginalnym tekście traktatu *O zasadach*. Wydaje się, że należy rozumieć oba te terminy raczej w porządku moralnym niż ontycznym. Benjamin P. Blosser podejrzewa, że Aleksandryjczykowi chodziło o dwie skłonności (*tendencies*), stany (*states*) lub sposoby życia (*ways of living*) duszy i o walkę duchową, a nie o podział o charakterze metafizycznym<sup>45</sup>.

W tym samym dziele *O zasadach* Orygenes rozważał jednak – przywołując anonimowo opinie pewnych ludzi – istnienie w człowieku dwóch odrębnych dusz: duchowej i cielesnej<sup>46</sup>. Pierwsza, tożsama z umysłem, miałaby pełnić zasadę tożsamości jednoczącą całą osobę ludzką. Natomiast druga, tkwiąca we krwi i przekazywana – podobnie jak w antropologii Tertuliana – za pomocą cielesnego nasienia, byłaby źródłem życia dla ciała<sup>47</sup>. Bez niej nie może ono istnieć na tym świecie, podobnie jak i ona nie może istnieć poza ciałem. To właśnie tę niższą duszę należałoby wiązać z cielesnością, określaną mianem σάρξ/*caro*, o której Paweł mówi, że pożąda przeciw duchowi (Ga 5,17)<sup>48</sup>.

Według tradycyjnych poglądów badaczy powyższy pogląd należy uznać za obcy Orygenesowi<sup>49</sup>. Blosser stara się jednak dowieść, że Aleksandryjczyk przyjmował pewną formę doktryny o dwóch duszach. Jego wersja tej teorii, traktująca dwie dusze jako stopnie hierarchii (i stąd nazywana przez Blossera „hierarchiczna” – *hierarchical*), miałaby różnić się od wersji o charakterze gnostyckim, stawiającej dwie dusze w zdecydowanej opozycji do siebie (i dlatego określanej przez badacza jako

<sup>43</sup> Por. Origenes, *Princ.* II, 8, 1–3. Zob. Crouzel, *Orygenes*, 134.

<sup>44</sup> Por. Crouzel, „L'anthropologie d'Origène: de l'arché”, 40–41.

<sup>45</sup> Por. Blosser, *Become*, 31–37, 126. Zob. Tripolitis, *The Doctrine*, 104–105.

<sup>46</sup> Por. Origenes, *Princ.* III, 4, 2. Badacze dopatrują się wśród autorów tego poglądu zarówno średnioplatońskich filozofów (Numenius, Plutarch), Filona Aleksandryjskiego (por. Philo Alexandrinus, *QE* I, 23), gnostyków (por. Clemens Alexandrinus, *Exc.* 50; Clemens Alexandrinus, *Strom.* II, 20, 112–114), jak i przedstawicieli Wielkiego Kościoła (por. Tatianus, *Or. Graec.* 12; Tertullianus, *An.* 10; Clemens Alexandrinus, *Strom.* VI, 12, 135). Zob. Crouzel – Simonetti, „Commentaires”, IV, 85–86; Ferwerda, „Two Souls”, 365–366; Stroumsa – Fredriksen, „The Two Souls”, 200–201; Blosser, *Become*, 64–65.

<sup>47</sup> Por. Origenes, *Princ.* II, 8, 1. Zob. Blosser, *Become*, 114–115. W *Dialogu z Heraklidesem* (10–12) Orygenes skrytykował pogląd, że dusza miałaby tkwić we krwi. Chodziło mu zapewne w tym kontekście o wyższą, rozumną część duszy. Różnica między podejściem Orygenes i Tertuliana polega na tym, że według Kartagińczyka cała dusza – zarówno w swej części cielesnej, jak i duchowej – jest rodzona tą drogą. Por. Tertullianus, *An.* 27.

<sup>48</sup> Por. Origenes, *Princ.* III, 4, 2 (Sch 268, 202): „Illam vero [animam] inferiorem, quam dicunt, ex corporali eam semine simul adserunt cum corpore seminari, unde et praeter corpus vivere eam vel subsistere negant posse, propter quod et carnem eam frequenter appellari dicunt”. Zob. Sfameni Gasparro, „Anima”, 20; Ferwerda, „Two Souls”.

<sup>49</sup> Por. Crouzel – Simonetti, „Commentaires”, IV, 97–98; Schnitzer, *Orygenes*, 227.

„konfliktowa” – *conflict*)<sup>50</sup>. Blosser nie jest jednak konsekwentny w swoim wywodzie, ponieważ podkreśla, że Orygenesowi chodziło bardziej o polaryzację moralną w człowieku, a nie o podział ontyczny na rzeczywiste dwie dusze<sup>51</sup>. Amerykański badacz próbuje rozwikłać tę logiczną trudność, sugerując, że Orygenes mógł uznawać tylko wyższą duszę jako jednoczącą zasadę bytu ludzkiego, natomiast niższej przypisywał inne funkcje<sup>52</sup>. Skoro jednak już ewentualny podział duszy na dwie części pod względem ontycznym, a nie tylko moralnym, mógł rozmijać się z intencją Orygenesusa – czego Blosser jest jak najbardziej świadomy – wydaje się, że tym bardziej nie było zamiarem Aleksandryjczyka „mnożenie” dusz w człowieku. Skłaniał się on raczej ku przekonaniu prezentowanym w innych miejscach dzieła *O zasadach*, że umysłowi, czyli rozumnej części duszy, towarzyszy w ziemskim życiu jej niższa część poruszająca ludzkie ciało<sup>53</sup>.

Henri Crouzel mocno podkreśla Orygenesowy pogląd wiążący pragnienia cielesne określone terminem *σάρξ/caro* z niższą, pożądliwą częścią duszy, która odwraca się od ducha i ściąga wyższą jej część, czyli umysł, pod władzę fizycznego ciała (*σῶμα/corpus*)<sup>54</sup>. Nie jest to jednak w pismach Aleksandryjczyka koncepcja jedyna ani jednoznaczna<sup>55</sup>. Istnieją takie wypowiedzi Orygenesusa, w których podkreślał, że decyzja zapada w duszy, nie wspominając jednak o jej niższej części (lub o drugiej niższej duszy) i sugerując w ten sposób, że pożądlivość rodzi się w fizycznym ziemskim ciele. W takim kontekście termin *σάρξ/caro* ma znaczenie bardziej ontyczne niż moralne. Dusza zajmuje w walce duchowej pozycję pośrednią między duchem a tak rozumianym ciałem<sup>56</sup>:

[Ciało (*caro*)] najpierw jest z nami, to znaczy jest połączone z duszą, jednakże jej nie podlega (*animae iuncta est, sed non est ei oboediens*) – tyle tylko, że płaci podatki, to znaczy służy do jakichś działań lub poruszeń, jednakże pożąda przeciwko duchowi (por. Ga 5,17), i nie jest posłuszne duszy, lecz służy swym własnym pragnieniom (*non est oboediens animae*,

<sup>50</sup> Por. Blosser, *Become*, 60–76.

<sup>51</sup> Por. Blosser, *Become*, 74–75.

<sup>52</sup> Por. Blosser, *Become*, 31.

<sup>53</sup> Por. Origenes, *Princ.* II, 8, 2–4; II, 10, 7.

<sup>54</sup> Por. Crouzel, „L'antropologie d'Origène dans la perspective”; Crouzel, „L'antropologie d'Origène: de l'arché”, 40–41; Crouzel, *Orygenes*, 131–137; Dupuis, *L'esprit*, 60–61. Przypisywanie duszy odpowiedzialności za czyny ciała występuje również u późniejszych autorów wczesnochrześcijańskich, np. u Jana Chryzostoma. Por. Joannes Chrysostomus, *Comm. Gal.* V, 5. Zob. Szczur, „Czy dusza walczy”, 133–134, 139–140.

<sup>55</sup> Por. Layton, „Propatheia”, 262–271; Blosser, *Become*, 51–57.

<sup>56</sup> W przypadku duszy Chrystusa Orygenes mówił o jej szczególnej funkcji pośredniczącej między tym, co boskie, a tym, co ludzkie. Por. Origenes, *Princ.* II, 6, 3 (PSP 1, 177): „Substancja tej duszy [Chrystusa] pośredniczy między Bogiem a ciałem (*inter Deum carnemque mediantem*), ponieważ bez pośredniczącego ognia istota Bóstwa nie mogła się z ciałem związać; dzięki temu narodził się [...] Bóg-Człowiek. Owa pośrednia substancja miała bowiem taką naturę, że mogła przybrać ciało; z drugiej strony dusza ta, będąc substancją rozumną (*substantia rationabilis*), z natury swojej mogła również przyjąć do siebie Boga, w którego [...] wtopiła się już całkowicie jako w Słowo, Mądrość i Prawdę”.

*sed suis desiderii cedit*). Jeśli zaś poczynimy pewne postępy, ciało staje się naszym sługą, służy i jest posłuszne woli duszy (*parens animae voluntati*); na tym polega drugi stopień rozwoju duszy, gdy dusza zmusza ciało do posłuszeństwa i służby<sup>57</sup>.

W innym miejscu – jeśli założymy, że przekład Rufina jest wierny oryginałowi – Orygenes utożsamiał terminy *σάρξ/caro* i *σῶμα/corpus*, umieszczając tym samym zmysłowe skłonności odciągające duszę od ducha w fizycznym ciele, określanym zamiennie powyższą parą terminów<sup>58</sup>:

Nasz człowiek wewnętrzny składa się z ducha i duszy (*interior homo noster ex spiritu et anima constat*). Duch jest częścią męską, duszę można nazwać żeńską. Jeżeli zgodzą się one między sobą i są jednomyślne, wzrastają we wzajemnej zgodzie, rozmnażają się i rodzą jako synów dobre działania oraz pożyteczne myśli i refleksje, za pomocą których napęniają ziemię i są jej władcami, to znaczy podporządkowując sobie skłonności ciała, skłaniają je ku lepszym celom i są ich panami, nie tolerując żadnego buntu ciała przeciw woli ducha (*cum in nullo caro contra voluntatem spiritus insolescit*). Jeżeli natomiast dusza złączona z duchem (*anima coniuncta spiritui*) i – że tak powiem – połączona z nim związkiem małżeńskim zbacza niekiedy ku cielesnym przyjemnościom i swoje myślenie skłania ku rozkoszy ciała (*declinet aliquando ad corporeas voluptates sensumque suum delectationi carnis inclinet*), i gdy zdaje się czasem okazywać posłuszeństwo zbawiennym upomnieniom ducha, innym razem zaś ulega cielesnym wadom (*aliquando quidem obtemperare videatur salutaribus monitis spiritus, aliquando vero vitii carnalibus cedat*), to dusza taka [...] jakby skażona cudzołóstwem cielesnym (*adulterio corporis maculata*) nie może ani wzrastać, ani właściwie się rozmnażać [...]. Taka bowiem dusza, [...] opuściwszy jedność z duchem, skłania się całkowicie ku działaniom ciała i cielesnym pragnieniom (*spiritus coniunctione deserta sensui se carnis et desiderii corporalibus tota prosternit*), jakby odwrócona bezwstydnie od Boga<sup>59</sup>.

W powyższym tekście Orygenes – zgodnie ze swoim zwyczajem – odróżnił człowieka wewnętrznego, na którego składają się duch i dusza, dążące do uduchowienia całej osoby ludzkiej, od człowieka zewnętrznego, utożsamianego ze sferą cielesną, usiłującą zapanować nad tym, co duchowe. Nie ma tu jednak mowy o wyższej

<sup>57</sup> Origenes, *Hom. Jes. Nav.* 22, 2 (PSP 34/2, 117–118). Por. Origenes, *Princ.* II, 8, 4 (ŻMT 1, 192): „dusza jest jak gdyby czymś pośrednim między słabym ciałem a ochoczym duchem (*medium quiddam esse anima inter carnem infirmam et spiritum promptum*)”; Origenes, *Comm. Rom.* I, 18 (PSP 57/1, 77): „Otóż ciału pożądanemu przeciwko duchowi (*carni concupiscenti adversus spiritum*) sprzyjają diabeł i jego aniołowie oraz wszystkie duchowe pierwiastki zła na niebiosach, wszystkie istoty, przeciwko którym ludzie toczą walkę [...] I na odwrót, duchowi toczącemu walkę z ciałem i usiłującemu przywołać do siebie ludzką duszę, która zajmuje miejsce pośrednie (*spiritui adversus carnem decertanti, animamque humanam, quae media est*) pomagają i sprzyjają wszyscy dobrzy aniołowie”. Zob. Sfameni Gasparro, „Anima”, 18.

<sup>58</sup> Na temat Rufinowych przekładów dzieł Orygenesa zob.: Sfameni Gasparro, *Aspetti*; Pace, *Ricerche*.

<sup>59</sup> Origenes, *Hom. Gen.* 1, 15 (tł. własne).

i niższej części duszy, a pożądliwości ciała (*caro*) groźne dla związku ducha z duszą umieszczone są poza nią. Sfera cielesna, określana terminami *corpus* i *caro*, traktowana jest jednolicie, czego dowodem jest synonimiczne potraktowanie zwrotów zestawionych w następujące pary: *corporeae voluntates* i *delectatio carnis*, *vitia carnalia* i *adulterium corporis* oraz *sensus carnis* i *desideria corporalia*. Nawet w takim ujęciu jednak zagrożeniem dla człowieka jest nie pożądliwe ciało samo w sobie (*corpus/caro* rozumiane ontycznie), ale samowolne wymykanie się duszy rozumnej spod kontroli ducha i jej podporządkowanie się zachciankom ciała (*corpus/caro* rozumiane moralnie), czyli utrata kontroli nad jego pożądliwością (*concupiscentia*): „wiadomo, że to dusza sieje w ciele albo w duchu (*animam esse, quae vel in carne vel in spiritu seminat*) i że to ona może popaść w grzech albo nawrócić się z grzechu. Ciało bowiem idzie za wszystkim, co ona wybierze, natomiast duch jest jej przewodnikiem prowadzącym do cnoty, o ile zechce ona za nim podążać”<sup>60</sup>.

Przytoczony wcześniej fragment jednej z homilii Orygenesza do Księgi Rodzaju świadczy o tym, że dążenie duszy rozumnej do łączności z duchem omawiał on za pomocą języka obrazowego, nawiązującego do biblijnej symboliki małżeńskiej, charakterystycznego dla opisu przeżyć mistycznych<sup>61</sup>. Aleksandryjczyk porównał oba elementy tworzące człowieka wewnętrznego do małżonków dążących do wzajemnej jedności i zgody (*consensus, concordia*; por. 1 Kor 7,3–5; Kol 3,18–19). Dusza jako element żeński powinna być całkowicie podporządkowana duchowi jako elementowi męskiemu<sup>62</sup>. Jeżeli ulega ona pokusom cielesnym, wówczas staje się podobna do nierządniczy zdradzającej prawowitego małżonka. W świetle tej poetyki miłości małżeńskiej, zaczerpniętej z Księgi Pieśni nad Pieśniami, głównym celem życia ludzkiego jest głęboka relacja personalna między duszą człowieka i Duchem Boga, a docelowo z wszystkimi Osobami Trójcy<sup>63</sup>. Podporządkowując się Duchowi Świętemu, łączy się ona z Synem jako prawdziwym Obrazem Ojca, na obraz którego została stworzona<sup>64</sup>.

Walka duchowa jest więc główną zasadą kierującą antropologią Orygenesza. „Uduchowanie”, czyli podporządkowanie się duchowi, a za jego pośrednictwem Duchowi Świętemu, stanowi cel (*τέλος*), do którego powinny zmierzać dusza i ciało<sup>65</sup>. Dusza rozumna wyposażona w wolną wolę musi podczas ziemskiego życia człowieka wybrać uzależnienie bądź od ducha, bądź od ziemskiego ciała: „dusza zajmuje miejsce pośrednie między duchem i ciałem (*mediam semper esse animam inter spiritum et carnem*), i [...] albo łączy się z ciałem i stanowi jedno z ciałem, albo łączy

60 Origenes, *Hom. Lev. 2, 2* (tł. własne).

61 Por. Origenes, *Hom. Gen. 1, 15*. Zob. Sfameni Gasparro, „Anima”, 19.

62 Por. Origenes, *Hom. Gen. 1, 14–15*.

63 Por. King, *Origen*; Young, „Sexuality”.

64 Por. Blosser, *Become*, 262.

65 Por. Dupuis, *Lésprit*, 54; Verbeke, *Lévolution*, 454; Blanc, „Dieu est pneuma”.

się z duchem i stanowi jedno z duchem; jeśli więc łączy się z ciałem, powstają ludzie cielesni, jeśli z duchem – duchowi (por. Rz 1,3–4)<sup>66</sup>.

Powyższy podział ludzi, inspirowany zapewne nie tylko terminologią Pawłową, ale także polemiką z gnostycyzmem, stawiającym na przeciwstawnych biegunach hylików i pneumatyków, różni się od tego heterodoksyjnego poglądu w kwestii zasadniczej. Jest on pozbawiony determinizmu charakterystycznego dla antropologii gnostyków. Głosili oni bowiem, że ludzie nie mają możliwości przechodzenia z jednej grupy do drugiej, a tym samym są pozbawieni dobrowolnego wyboru dobra lub zła, i – co za tym idzie – możliwości przemiany<sup>67</sup>.

Według duchowej antropologii Orygenesusa duch powinien panować nad duszą i ciałem. Walka, jaką toczy dusza rozumna, musi być zdecydowana i – jak podkreśla Aleksandryczyk – ma ona prowadzić z woli Bożej do cierpienia, a nawet uśmiercenia cielesności rozumianej jako grzeszna pożądliwość<sup>68</sup>. Nie oznacza to jednak ani destrukcji niższej części duszy, ani też ludzkiego ciała, ale ich oczyszczenie, naprawę i przemianę.

#### 4. Dusza rozumna – obraz Boga w człowieku zmierzający ku podobieństwu do Stwórcy

Z poglądami Orygenesusa na temat roli duszy rozumnej w strukturze osoby ludzkiej i w jej życiu duchowym wiąże się ściśle jego sposób rozumienia kwestii obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku. Według Aleksandryczyka dusza powinna uaktywniać w sobie obecność ducha i w ten sposób oczyszczać wyciśnięty w niej obraz Boży, starając się równocześnie o coraz większe upodobnienie do Stwórcy.

Orygenes kształtował swoje rozumienie obrazu Bożego w klimacie idealizmu platońskiego, wprowadził jednak kategorię nieznaną Platonowi, mianowicie pojęcie obrazu niewidzialnego<sup>69</sup>. Odnosząc je do tekstu Kol 1,15, zwrócił uwagę, że Chrystus,

<sup>66</sup> Origenes, *Comm. Rom.* I, 5 (PSP 57/1, 58). W wypadku podporządkowania się duszy ciału zasługuje ona – według Orygenesusa – również na miano ciała. Por. Origenes, *Comm. Rom.* VI, 13 (PSP 57/1, 349): „dusza, wzgardziwszy niewolą Ducha, poświęciła się całkowicie służbie ciała (*anima repudiata Spiritus servitute, ad carnis servitia se tota convertit*) i dlatego sama otrzymała nazwę tego ciała, z którym się połączyła i zjednoczyła (*ipsa eius cui se coniunxit carni, et cum qua unum effecta est, nomen accipiat*)”. Por. Blosser, *Become*, 127–134, 205–206.

<sup>67</sup> Jacques Dupuis (*L'Esprit*, 52) zauważył, że Orygenes mówiąc o człowieku ziemskim (γῆινον) czy cielesnym (σωματικός) nigdy nie używał gnostyckiego terminu χυλικός.

<sup>68</sup> Por. Origenes, *Hom. Lev.* 3, 4; 1, 5; Origenes, *Comm. Rom.* I, 10.

<sup>69</sup> Por. szerzej na temat kwestii związanych z relacją obrazu do podobieństwa Bożego w człowieku w ujęciu Orygenesusa: Szram, „Od obrazu”, 368–374; Szram, *Wokół osoby*, 295–309.

będąc obrazem Boga niewidzialnego, jest również obrazem niewidzialnym<sup>70</sup>. Dla aleksandryjskiego teologa obrazem Boga nie jest więc Słowo wcielone, jak uważał na przykład Tertulian, ale preegzystujący i niewidzialny Logos<sup>71</sup>. Ujmując rzecz ściślej, według Orygenesa pierwszym stworzeniem na obraz Boga, czyli pierwszym obrazem Obrazu, była rozumna dusza Jezusa, stanowiąca wzór dla ludzi. Odwiecznie zjednoczona z Logosem, czyli zawsze w pełni podporządkowana duchowi, który nigdy nie został w niej uspijony, wstępuje ona do Boga po swoim zwycięstwie nad śmiercią, pociągając za sobą dusze wiernych<sup>72</sup>. Dusza Chrystusa, obraz Logosu, czyli pierwszego i pełnego Obrazu, prowadzi każdą duszę ludzką, również ukształtowaną na obraz Bożego Obrazu, do pełnej realizacji w niej obrazu Logosu<sup>73</sup>. Tradycja wywodząca się od Orygenesa zdominuje późniejszą antropologię patrystyczną zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie<sup>74</sup>.

Wyjątkową rolę duszy podkreślił Orygenes w polemice z Celsusem, który zarzucał wierzącym w zmartwychwstanie chrześcijanom nadmierne umiłowanie ciała: „wyraźnie przecież mówimy, że dusza, zwłaszcza dusza rozumna, jest cenniejsza od wszelkiego ciała (ψυχὴν γὰρ παντὸς σώματος [...] πρᾶγμα τιμώτερον), albowiem właśnie dusza, a nie ciało posiada pieczęć odcisniętą na obraz Stworzyciela (τὸ κατ’ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος ἢ ψυχὴ μὲν χωρεῖ οὐδαμῶς δὲ τὸ σῶμα)”<sup>75</sup>. Człowiek jest więc – zgodnie z przytoczoną wcześniej definicją Orygenesa – duszą posługującą się ciałem<sup>76</sup>. Tylko pośrednio delikatność obrazu odbija się w ciełe, które – nie mogąc uczestniczyć w niewidzialnej i duchowej naturze obrazu – sytuuje się na niższym poziomie.

Już pierwszy znany z zachowanych dzieł chrześcijański aleksandryjczyk Klemens twierdził, że wyrażenie „na obraz i podobieństwo Boże” nie odnosi się do ciała (σῶμα), ponieważ jest czymś niedopuszczalnym, by śmiertelne było podobne do nieśmiertelnego, ale wskazuje na to, co intelektualne i rozumne (κατὰ νοῦν καὶ λογισμὸν)<sup>77</sup>. Głównym teoretykiem aleksandryjskiej koncepcji obrazu był jednak Orygenes. Wykorzystał on Filoński schemat „podwójnego stworzenia”, według którego na obraz został uczyniony człowiek stworzony, a nie ulepiony z ziemi. Na

70 Origenes, *Princ.* I, 2, 6 (Sch 252, 120, 124): „invisibilis Dei imago invisibilis est [...] Imago ergo est invisibilis Dei Patris Salvator noster”.

71 Por. Origenes, *Comm. Jo.* II, 18 (ŻMT 27, 86): „prototypem wielu obrazów jest przebywające u Boga Słowo (ἢ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν θεὸν ἐστι λόγος), które było na początku, a dzięki temu, że jest u Boga, wciąż pozostaje Bogiem”. Zob. Crouzel, *Théologie*, 76–82; Hobbel, „The ‘Imago Dei’”.

72 Por. Sfameni Gasparro, „Anima”, 21; Williams, „Origen on the Soul”; Le Boulluec, „Controverses”; Szram, „Pełna natura”.

73 Por. Origenes, *Comm. Matt.* XII, 2. Zob. Crouzel, *Théologie*, 129–142, 160–174; Dattrino, *Luomo salvato*, 29; Jacobsen, *Genesis 1–3*, 217–218.

74 Por. Micaelli, *Lanima*.

75 Origenes, *Cels.* VIII, 49 (Kalinkowski, 409). Por. Origenes, *Princ.* I, 2, 6; II, 11, 3. Zob. Crouzel, *Théologie*, 147–179, 217–245; Martens, „Origen’s Doctrine”, 528–530; Blosser, *Become*, 47–48.

76 Por. Origenes, *Princ.* IV, 2, 7; Origenes, *Cels.* VII, 38. Zob. Sfameni Gasparro, „Anima”, 18.

77 Por. Clemens Alexandrinus, *Strom.* II, 102, 6. Zob. Jacobsen, „Genesis 1–3”, 220–221.

potwierdzenie tego rozróżnienia wprowadził także Pawłowy podział na człowieka wewnętrznego i zewnętrznego. Orygenes nie uważał wprawdzie, że ciało jest źródłem zła, ale akcentował godność człowieka uczynionego na obraz Boży, która zawiera się w niematerialnej duszy, a bardziej precyzyjnie – w umyśle (*νοῦς*), czyli jej rozumnej części, gdyż tylko intelekt może poznać Boga i upodobnić się do Niego oraz okazywać pełne posłuszeństwo duchowi. Powyższe tezy zawarł w jednej z homilii o Księdze Rodzaju, odwołując się do swojego ulubionego tematu walki duchowej między duchowością a cielesnością w człowieku:

nie identyfikujemy tego człowieka, o którym Pismo mówi, że został uczyniony na obraz Boży, z człowiekiem cielesnym. To nie postać cielesna ma w sobie obraz Boga (*non enim corporis figmentum Dei imaginem continet*). Zresztą nie mówi się, że człowiek cielesny został „uczyniony”, ale że został „ulepiony” (por. Rdz 2,7). [...] To, co zostało uczynione na obraz Boga, to nasz człowiek wewnętrzny (*qui ad imaginem Dei factus est, interior homo noster est*), niewidzialny, bezcielesny, niezniszczalny i nieśmiertelny. [...] Jeżeli ktoś utrzymuje, że na obraz i podobieństwo Boże został ukształtowany człowiek cielesny (*corporeus*), postępuje tak, jakby uważał, że Bóg ma ciało i postać ludzką. Sądzić w ten sposób o Bogu jest rzeczą absolutnie bezbożną<sup>78</sup>.

Chociaż w świetle przytoczonej wypowiedzi dusza jest jako obraz Boży w człowieku doskonalsza od ciała, to jednak Orygenes wyraźnie podkreślał łączność obu elementów struktury człowieka: „w symbolicznym sensie dusza jest odzieniem ciała (*anima indumentum [...] corporis*). Dusza bowiem jest ozdobą ciała, która ukrywa i okrywa jego śmiertelną naturę”<sup>79</sup>. W powyższym stwierdzeniu Aleksandryczyk zaakcentował korzyść, jaką odnosi ciało wyposażone w duszę, ale równocześnie zwrócił uwagę, że obie rzeczywistości są sobie potrzebne<sup>80</sup>.

Według autora *De principiis* obraz Boga w człowieku jest kategorią ontyczną, natomiast podobieństwo – moralną, związaną z procesem doskonalenia duchowego. Na obraz człowiek został stworzony, natomiast podobieństwo ma osiągnąć za pomocą swoich uczynków<sup>81</sup>. Może budzić zdziwienie nacisk, jaki Orygenes kładł na rolę dobrowolnego wysiłku moralnego w tym procesie zdobywania podobieństwa do Boga. Była to najprawdopodobniej reakcja na gnostycki determinizm zbawczy,

<sup>78</sup> Origenes, *Hom. Gen.* 1, 13 (ŻMT 64, 33 – tł. poprawione).

<sup>79</sup> Origenes, *Princ.* II, 3, 2 (ŻMT 1, 148).

<sup>80</sup> Origenes, *Cant.* III, 2, 8–9 (tł. własne).

<sup>81</sup> Por. Origenes, *Princ.* III, 6, 1 (ŻMT 1, 310–311): „mówiąc ‘Uczył go na obraz swój’, przemilczał sprawę podobieństwa, wskazuje właśnie na to, że w chwili pierwszego stworzenia człowiek otrzymał godność ‘obrazu Bożego’ (*imagine quidem dignitatem in prima conditione percepit*), natomiast doskonałe ‘podobieństwo do Boga’ zostało zachowane dla niego na koniec (*similitudinis vero ei perfectio in consummatione servata est*); chodzi o to, by człowiek zdobył je sobie własnym wysiłkiem przez naśladowanie Boga (*ut ipse sibi eam propriae industriae studii ex Dei imitatione conscisceret*)”; Origenes, *Comm. Jo.* XX, 181–183. Zob. Crouzel, *Théologie*, 217–221; Szram, „Od obrazu”, 370–373; Szram, *Wokół osoby*, 295–309.

a nie jakaś zapowiedź pelagianizmu. W rzeczywistości, mimo wymagania od człowieka poważnego wysiłku osobistego, Aleksandryczyk nie zapominał, że tylko Boski Logos i Duch Święty, który w nim działa, może upodobnić duszę ludzką do pierwowzoru, na którego obraz została stworzona<sup>82</sup>.

Według Orygenesa podobieństwo do Boga ma wyraźny sens eschatologiczny. Pełne upodobnienie się do chwalebego obrazu Chrystusa zrealizuje się po dwojako rozumianym zmartwychwstaniu. Pierwszym zmartwychwstaniem jest chrzest, który inauguruje w człowieku podobieństwo do Boga i jest punktem wyjścia we wspinaczkę duchowej. Jednak dopiero drugie zmartwychwstanie, czyli powrót do życia na końcu czasów, przekształci nędzne ziemskie ciała w ciała chwały na podobieństwo zmartwychwstałego Chrystusa (Flp 3,21), uczyni ludzi podobnymi do Logosu i pozwoli im oglądać Boga takim, jaki jest<sup>83</sup>. W całym tym procesie istotną rolę wzorcą i funkcję pedagogiczną spełnia Chrystus, którego rozumna dusza, pozbawiona jakiegokolwiek skłonności do grzechu i wiecznie zjednoczona z Boskim Logosem, wskazuje zbawczy kierunek każdej duszy ludzkiej wezwanej do pełnego poddania się duchowi, a za jego pośrednictwem – Duchowi Świętemu<sup>84</sup>.

Pojęcie podobieństwa u Orygenesa zdaje się ogarniać całego człowieka, ale ściśle dotyczy jego duszy, a właściwie jej wyższej, rozumnej części, która jako nośnik obrazu, została już w akcie stworzenia do tego podobieństwa powołana, i to ona – pociągając ciało ku duchowi – jest odpowiedzialna za jego osiągnięcie<sup>85</sup>. Ciało jest dla Aleksandryczyka koniecznym wprowadzie, ale tylko dodatkiem do duszy. Po zmartwychwstaniu ciało ludzi zbawionych, określane przez Orygenesa Pawłowym mianem ciała duchowego (*corpus spiritale* – por. 1 Kor 15,44–46), będzie podporządkowane wraz z duszą Duchowi Świętemu, ponieważ skończy się czas ziemskiej walki między cielesną pożądliwością (*concupiscentia carnis*) a władzą ducha w człowieku<sup>86</sup>.

## Wnioski końcowe

Dwie główne idee Orygenesowej nauki o duszy to: jej podział na część (czy raczej skłonność) wyższą i niższą (nawiązujący do platonizmu, ale też różniący się od Platońskiego trzyczęściowego ujęcia duszy) oraz pośrednicząca rola duszy rozumnej między ciałem i duchem (inspirowana z kolei teologią Pawłową), skutkująca ciągłą walką duchową, trwającą w człowieku podczas ziemskiego życia, związana z biblijną ideą obrazu Bożego, który powinien coraz bardziej stawać się podobieństwem do

82 Por. Origenes, *Hom. Lev.* 12, 7; Origenes, *Comm. Rom.* IV, 9. Zob. Crouzel, *Théologie*, 232.

83 Por. Origenes, *Hom. Gen.* 1, 13. Zob. Crouzel, „La ‘première’”, 3–19.

84 Por. Origenes, *Hom. Luc.* 19, 1; Origenes, *Cels.* IV, 85. Zob. Blosser, *Become*, 137–140.

85 Por. Origenes, *Princ.* II, 10, 7.

86 Por. Dupuis, *L'esprit*, 193–200.



Stwórcy. Ten schemat antropologiczny, mimo podbudowy filozoficznej, ma wyraźne ukierunkowanie teologiczne, ascetyczne i duchowe. Struktura bytowa człowieka i miejsce duszy rozumnej w jego osobie postrzegane są zawsze w odniesieniu do Boga. Orygenes zajmuje się nie tyle ontycznym statusem duszy jako bytu złożonego z elementów rozumnego i zmysłowego, co raczej moralnym napięciem między pozostawianiem duszy rozumnej pod wpływem ziemskiej cielesności a dążeniem do podporządkowania się ludzkiemu duchowi (a za jego pośrednictwem Duchowi Świętemu) i powołaniem do przekraczania tego, co ziemskie i cielesne.

Zgodnie z koncepcją Orygenesusa dusza rozumna jest więc sercem i centrum ludzkiej osoby, zawieszonym między ciałem – które jest wspólnym elementem bytów stworzonych, także tych nierozumnych, wyposażonych tylko w duszę wegetatywną – a duchem będącym darem, wykraczającym poza ludzką naturę, prowadzącym duszę do wspólnoty z Bogiem. To ona określa człowieka pod względem ontycznym i moralnym. Nosi w sobie obraz Boga i swoimi decyzjami wywiera wpływ na ostateczne losy człowieka. Decydując o zbliżaniu się człowieka do zależności bądź od ciała, bądź od ducha, pełni rolę samookreślającą wobec jego teraźniejszości i przyszłości.

Orygenesowa koncepcja duszy rozumnej jako istotnego elementu osoby ludzkiej, doskonalszego od ciała, nawiązuje wprawdzie do tradycji platońskiej, a ściśle rzecz biorąc średniopłatońskiej i filońskiej, ze wszystkimi jej pozytywami i negatywami, jest jednak ściśle związana z moralną i ascetyczną dynamiką chrześcijańskiego życia duchowego. Wywarła ona istotny wpływ na późniejszą antropologię chrześcijańską na Wschodzie (Ewagriusz z Pontu, Grzegorz z Nyssy) i na Zachodzie (Augustyn), eksponującą rolę duszy rozumnej jako kluczowego elementu osoby ludzkiej.

## Bibliografia

### Źródła

- Aristoteles, *De anima* (red. D. Ross; Oxford: Clarendon 1961); tł. pol.: Arystoteles, „O duszy”, Arystoteles, *O duszy. Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne. Zoologia. O częściach zwierząt* (tł. P. Siwek; *Dzieła Wszystkie* 3; Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1992) 7–146.
- Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto*, w: Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote* (red. F.-M. Sagnard; Sources Chrétiennes 23; Paris: Cerf 1970); tł. pol.: Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota* (tł. P. Siejkowski; *Źródła Myśli Teologicznej* 22; Kraków: WAM 2001).
- Clemens Alexandrinus, *Stromata* (red. O. Stählin – L. Früchtel; Die griechischen christlichen Schriftsteller 52 (15), Klemens Werke 2; wyd. 3; Berlin: Akademie-Verlag 1960) I–VI; tł. pol.: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy* (tł. J. Niemirska-Pliszczyńska; Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1994) I–II.

- Hieronymus, *Adversus Joannem Hierosolymitanum liber*, w: *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* (red. J.-P. Migne; Paris: Migne 1845) 23, 355–396.
- Joannes Chrysostomus, *In epistolam ad Galatas commentarius*, w: *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* (red. J.-P. Migne; Paris: Migne 1862) 61, 611–682; tł. pol.: Jan Chryzostom, *Komentarz do Listu św. Pawła do Galatów* (tł. J. Iluk; Źródła Myśli Teologicznej 47; Kraków: WAM 2008).
- Origenes, *Commentarii in Canticum canticorum*, w: Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* (red. L. Brésard – H. Crouzel – M. Borret; Sources Chrétiennes 375–376; Paris: Cerf 1991–1992); tł. pol.: Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami. Homilie o Pieśni nad pieśniami* (tł. S. Kalinkowski; Kraków: WAM 1994) 7–189.
- Origenes, *Commentarii in epistolam ad Romanos I–II*, w: Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (red. I.L. Brésard – M. Fédou; Sources Chrétiennes 532; Paris: Cerf 2009) I; III–V, w: Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (red. I.L. Brésard – M. Fédou; Sources Chrétiennes 539; Paris: Cerf 2010) II; VI–VIII, w: Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (red. I.L. Brésard – M. Fédou; Sources Chrétiennes 543; Paris: Cerf 2011) III; tł. pol.: Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian* (tł. S. Kalinkowski; Pisma Starożytności Pisarzy 57/1–2; Warszawa: ATK 1994).
- Origenes, *Commentarii in evangelium Joannis I–V*, w: Origène, *Commentaire sur saint Jean* (red. C. Blanc; Sources Chrétiennes 120 bis; Paris: Cerf 1996) I; XIII, w: Origène, *Commentaire sur saint Jean* (red. C. Blanc; Sources Chrétiennes 222; Paris: Cerf 1975) III; XIX–XX, w: Origène, *Commentaire sur saint Jean* (red. C. Blanc; Sources Chrétiennes 290; Paris: Cerf 1982) IV; tł. pol.: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* (tł. S. Kalinkowski; Źródła Myśli Teologicznej 27; Kraków: WAM 2003).
- Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei XII–XVII* (red. E. Klostermann – E. Benz; Die griechischen christlichen Schriftsteller 40, Origenes Werke 10; Leipzig: Hinrichs 1935); tł. pol.: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza* (tł. K. Augustyniak; Źródła Myśli Teologicznej 10; Kraków: WAM 1998).
- Origenes, *Contra Celsum III–IV*, w: Origène, *Contre Celse* (red. M. Borret; Sources Chrétiennes 136; Paris: Cerf 1968) II; V–VI, w: Origène, *Contre Celse* (red. M. Borret; Sources Chrétiennes 147; Paris: Cerf 1969) III; VII–VIII, w: Origène, *Contre Celse* (red. M. Borret; Sources Chrétiennes 150; Paris: Cerf 1969) IV; tł. pol.: Orygenes, *Przeciw Celsusowi* (tł. S. Kalinkowski; Warszawa: ATK 1986).
- Origenes, *De principiis I–II*, w: Origène, *Traité des principes* (red. H. Crouzel – M. Simonetti; Sources Chrétiennes 252–253; Paris: Cerf 1978) I–II; III–IV, w: Origène, *Traité des principes* (red. H. Crouzel – M. Simonetti; Sources Chrétiennes 268–269; Paris: Cerf 1980) III–IV; tł. pol.: Orygenes, *O zasadach* (tł. S. Kalinkowski; Źródła Myśli Teologicznej 1; Kraków: WAM 1996).
- Origenes, *Dialogus cum Heraclide*, w: Origène, *Entretien d'Origène avec Héraclide* (red. J. Scherrer; Sources Chrétiennes 67; Paris: Cerf 1960); tł. pol.: Orygenes, „Dyskusja z Heraklidesem” [tł. A. Zajkowski], *Studia Theologica Varsaviensia* 5/2 (1967) 148–180.
- Origenes, *Fragments in 1 Epistolam ad Corinthios*, w: *The Journal of Theological Studies* 9 (1908) 231–247, 353–372, 500–514.
- Origenes, *Homiliae in Exodum*, w: Origène, *Homélie sur l'Exode* (red. M. Borret; Sources Chrétiennes 321; Paris: Cerf 1985); tł. pol.: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie*

- o *Księdze Wyjścia* (tł. S. Kalinkowski; Źródła Myśli Teologicznej 64; Kraków: WAM 2012) 169–301.
- Origenes, *Homiliae in Ezechielem*, w: Origène, *Homélie sur Ézéchiél* (red. M. Borret; Sources Chrétiennes 352; Paris: Cerf 1989); tł. pol.: Orygenes, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela* (tł. S. Kalinkowski; Źródła Myśli Teologicznej 16; Kraków: WAM 2000) 69–214.
- Origenes, *Homiliae in Genesim*, w: Origène, *Homélie sur Genèse* (red. H. de Lubac – L. Doutreleau; Sources Chrétiennes 7 bis; Paris: Cerf 1996); tł. pol.: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia* (tł. S. Kalinkowski; Źródła Myśli Teologicznej 64; Kraków: WAM 2012) 21–165.
- Origenes, *Homiliae in Iesu Nave*, w: Origène, *Homélie sur Josué* (red. A. Jaubert; Sources Chrétiennes 71; Paris: Cerf 1960); tł. pol.: Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów* (tł. S. Kalinkowski; Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 34/2; Warszawa: ATK 1986) 3–137.
- Origenes, *Homiliae in Leviticum*, w: Origène, *Homélie sur le Lévitique* (red. M. Borret; Sources Chrétiennes 286–287; Paris: Cerf 1981) I–II; tł. pol.: Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej* (tł. S. Kalinkowski; Źródła Myśli Teologicznej 69; Kraków: WAM 2013).
- Origenes, *Homiliae in Lucam*, w: Origène, *Homélie sur S. Luc* (red. H. Crouzel – F. Fournier – P. Perichon; Sources Chrétiennes 87; Paris: Cerf 1962); tł. pol.: Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza* (tł. S. Kalinkowski; Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 36; Warszawa: ATK 1986).
- Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* (red. R. Arnaldez; Les oeuvres de Philon d’Alexandrie 1; Paris: Cerf 1961); tł. pol.: Filon Aleksandryjski, „O stworzeniu świata”, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma* (tł. L. Joachimowicz; Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1986) I, 31–81.
- Philo Alexandrinus, *Quaestiones in Exodum* (red. A. Terian; Les oeuvres de Philon d’Alexandrie 34 C; Paris: Cerf 1992).
- Plato, *Phaedrus* (red. H. Yunis; Cambridge: Cambridge University Press 2011); tł. pol.: Platon, *Fajdros* (tł. L. Regner; Warszawa: PWN 1993).
- Plato, *Respublica* (red. S.R. Slings; Oxford: Oxford University Press 2003); tł. pol.: Platon, *Państwo* (tł. W. Witwicki; Warszawa: Akme 1991) I–II.
- Plato, *Timaeus*, w: Platon, *Oeuvres Complètes, X. Timée. Critias* (red. A. Rivaud; Paris: Les Belles Lettres 1925); tł. pol.: Platon, „Timajos”, Plato, *Timajos. Kritias albo Atlantyck* (tł. P. Siwek; Warszawa: PWN 1986) 19–128.
- Tatianus, *Oratio ad Graecos* (red. M. Marcovich; Patristische Texte und Studien 43; Berlin – New York: De Gruyter 1995); tł. pol.: Tacjan Syryjczyk, „Mowa do Greków”, *Pierwsi apologety greccy* (tł. L. Misiarczyk; Biblioteka Ojców Kościoła 24; Kraków: Wydawnictwo „M” 2004) 311–366.
- Tertullianus, *De anima* (red. J.H. Waszink; Corpus Christianorum Series Latina 2; Turnhout: Brepols 1954) 779–869.

### Opracowania

- Armstrong, A.H., „Dualism: Platonic, Gnostic and Christian”, *Neoplatonism and Gnosticism* (red. R.T. Wallis – J. Bregman; Albany, NY: State University of New York Press 1992) 33–37.
- Bianchi, U., „L’anima in Origene e la questione della metempsychosis”, *Augustinianum* 26/1–2 (1986) 33–50. DOI: <https://doi.org/10.5840/agstm1986261/22>.

- Bianchi, U., „Origen’s Treatment of the Soul and the Debate over Metempsychosis”, *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongress (Innsbruck, 2.–6. September 1985)* (red. L. Lies; Innsbrucker Theologische Studien 19; Innsbruck – Wien: Tyrolia-Verlag 1987) 270–281.
- Blanc, C., „Dieu est pneuma. Le sens de cette expression d’après Origène”, *Studia Patristica* 16 (1985) 224–241.
- Blanc, C., „L’attitude d’Origène à l’égard du corps et de la chair”, *Studia Patristica* 17/2 (1986) 843–858.
- Blosser, B.P., *Become Like the Angels. Origen’s Doctrine of the Soul* (Washington, DC: Catholic University of America Press 2012).
- Bostock, G., „The Sources of Origen’s Doctrine of Pre-Existence”, *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongress (Innsbruck, 2.–6. September 1985)* (red. L. Lies; Innsbrucker Theologische Studien 19; Innsbruck – Wien: Tyrolia-Verlag 1987) 259–264.
- Crouzel, H. – Simonetti, M., „Commentaires et fragments”, *Origène, Traité des principes* (Sources Chrétiennes 253, 269; Paris: Cerf 1978, 1980) II, IV.
- Crouzel, H., „L’anthropologie d’Origène dans la perspective du combat spirituel”, *Revue d’ascétique et de mystique* 31 (1955) 364–385.
- Crouzel, H., „L’anthropologie d’Origène: de l’arché au telos”, *Arché e Telos. L’antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa. Atti del colloquio di Milano (17–19 maggio 1979)* (red. U. Bianchi – H. Crouzel; Studia Patristica Mediolanensia 12; Milano: Vita e pensiero 1981) 36–49.
- Crouzel, H., „La ‘première’ et la ‘seconde’ résurrection des hommes d’après Origène”, *Didaskalia* 3 (1973) 3–19.
- Crouzel, H., „Le coeur selon Origène”, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 85 (1984) 5–16, 99–110.
- Crouzel, H., „Mort et immortalité selon Origène”, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 79 (1978) 19–38, 81–96, 181–196.
- Crouzel, H., *Orygenes* (tł. J. Margański; Bydgoszcz: Homini 1996).
- Crouzel, H., *Théologie de l’image de Dieu chez Origène* (Paris: Aubier 1956).
- Dattrino, L., *Luomo salvato, via della Chiesa (note di antropologia patristica)* (materiały dla studentów; Pontificia Università della Santa Croce; Roma [s.a.]).
- Degórski, B., „La creazione dell’essere umano secondo la Prima Omelia di Origene al Libro della Genesi”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 4 (2011) 237–257.
- Dekert, T., *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama* (Kraków: WAM 2007).
- Dorival, G., „Origène a-t-il enseigné la transmigración des âmes dans les corps d’animaux? A propos de PArch. I, 8, 4”, *Origeniana Secunda. Atti del II Colloquio internazionale di studi origeniani (Bari, 20–23.09.1977)* (red. H. Crouzel – A. Quacquarelli; Quaderni di Vetera Christianorum 15; Roma: Edizioni dell’Ateneo 1980) 11–32.
- Dupuis, J., *L’esprit de l’homme. Étude sur l’anthropologie religieuse d’Origène* (Paris: Desclée de Brouwer 1967).
- Ferwerda, R., „Two Souls: Origen’s and Augustine’s Attitude toward the Two Souls Doctrine, Its Place in Greek and Christian Philosophy”, *Vigiliae Christianae* 37 (1983) 360–378.
- Grossi, V., *Lineamenti di antropologia patristica* (Roma: Borla 1983).

- Harl, M., „La préexistence des âmes dans l'oeuvre d'Origène”, *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongress (Innsbruck, 2.–6. September 1985)* (red. L. Lies; Innsbrucker Theologische Studien 19; Innsbruck – Wien: Tyrolia-Verlag 1987) 238–258.
- Harl, M., „Recherches sur l'origénisme d'Origène: la satiété (koros) de la contemplation comme motif de la chute des âmes”, *Studia Patristica* 8 (1966) 374–405.
- Heine, R.E., „Origen's Alexandrian Commentary on Genesis”, *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition* (red. L. Perrone – P. Bernardino – D. Marchini; Leuven: Peeters 2003) 63–73.
- Hobbel, A.J., „The 'Imago Dei' in the Writings of Origen”, *Studia Patristica* 21 (1989) 301–307.
- Jacobsen, A.L., „Genesis 1–3 as Source for the Anthropology of Origen”, *Vigiliae Christianae* 62 (2008) 213–232.
- José Alviar, J., „Origen's Theological Anthropology”, *The Oxford Handbook of Origen* (red. R.E. Heine – K.J. Torjesen; Oxford: Oxford University Press 2022) 373–409.
- King, J.Ch., *Origen on the Song of Songs as the Spirit of Scripture. The Bridegroom's Perfect Marriage Song* (Oxford: Oxford University Press 2005).
- Lauro, E.A.D., *The Soul and Spirit of Scripture within Origen's Exegesis* (Boston, MA – Leiden: Brill 2005).
- Layton, R.A., „Propatheia: Origen and Didymus on the Origin of the Passions”, *Vigiliae Christianae* 54 (2000) 262–282.
- Le Boulluec, A., „Controverses au sujet de la doctrine d'Origène sur l'âme du Christ”, *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongress (Innsbruck, 2.–6. September 1985)* (red. L. Lies; Innsbrucker Theologische Studien 19; Innsbruck – Wien: Tyrolia-Verlag 1987) 223–237.
- de Lubac, H., *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paris: Aubier 1950).
- Martens, P.W., „Origen's Doctrine of Pre-Existence and the Opening Chapters of Genesis”, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 16 (2013) 516–549. DOI: <https://doi.org/10.1515/zac-2012-0030>.
- Micaelli, C., „L'anima di Cristo nella teologia occidentale tra il Quarto e il Sesto secolo”, *Augustinianum* 26/1–2 (1986) 261–272.
- Osmański, M., *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu „De opificio mundi” Filona z Aleksandrii* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2001).
- Pace, N., *Ricerche sulla traduzione di Rufino del „De Principiis” di Origene* (Firenze: La Nuova Italia 1990).
- Pierre, M.-J., „L'âme dans l'anthropologie d'Origène”, *Proche-Orient Chrétien. Revue oecuménique d'études et d'informations* 34 (1984) 21–65.
- Pietras, H., „Rdz 1 u Ojców Kościoła”, *Początek świata – Biblia a nauka* (red. M. Heller – M. Drożdż; Tarnów: Biblos 1998) 83–100.
- Pietras, H., „Szatan a początek świata materialnego w koncepcji Orygenesesa”, *Demonologia w nauce Ojców Kościoła. Hipolit, O Antychryście (Źródła Myśli Teologicznej 17)*; Kraków: WAM 2000) 55–66.
- Poirier, P.-H., „Observations sur les témoignages des Pères de l'Église invoqués en faveur de la réincarnation”, *La Réincarnation. Théories, science ou croyance?* (Montréal: Éditions Paulines 1992) 51–63.

- Rahner, H., „Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène”, *Revue d'ascétique et de mystique* 13 (1932) 113–145.
- Rahner, H., „Das Menschenbild des Origen”, *Eranos Jahrbuch* 15 (1947) 197–248.
- Ramelli, I.L.E., „Origen and the Platonic Tradition”, *Religions* 8/2 (2017) 1–20. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel8020021>.
- Ramelli, I.L.E., „Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism Re-Thinking the Christianisation of Hellenism”, *Vigiliae Christianae* 63/3 (2009) 217–263. DOI: <https://doi.org/10.1163/157007208X377292>.
- Robinson, J.V., „The Tripartite Soul in the ‘Timaeus’”, *Phronesis* 35/1 (1990) 103–110.
- Robinson, T.M., „The Defining Features of Mind-Body Dualism in Plato”, *Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment* (red. J.P. Wright – P. Potter; Oxford: Clarendon 2002) 37–55.
- Roukema, R., „Souls”, *The Westminster Handbook to Origen* (red. J.A. McGuckin; Louisville, KY – London: Westminster John Knox 2004) 201.
- Schnitzer, K.F., *Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft. Wiederherstellungsversuch* (Stuttgart: Imle und Krauss 1835).
- Sfameni Gasparro, G., „Anima”, *Origene. Dizionario. La cutura – il pensiero – le opere* (red. A. Monaci Castagno; Roma: Citta Nuova 2000) 17–18.
- Sfameni Gasparro, G., „Aspetti della controversia origeniana: le traduzioni latine del ‘Peri Archon’”, *Augustinianum* 26 (1986) 191–205.
- Sfameni Gasparro, G., „Corpo”, *Origene. Dizionario. La cutura – il pensiero – le opere* (red. A. Monaci Castagno; Roma: Citta Nuova 2000) 91.
- Sfameni Gasparro, G., „La ‘doppia creazione’ di Adamo e il tema paolino dei ‘due uomini’ nell’esegesi di Origene”, *Studia Patristica* 17/2 (1982) 897–903.
- Sfameni Gasparro, G., „Doppia creazione e peccato di Adamo nel ‘Peri Archon’: fondamenti biblici e presupposti platonici dell’esegesi origeniana”, *La ‘doppia creazione’ dell’uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi* (red. U. Bianchi; Roma: Edizioni dell’Ateneo & Bizzarri 1978) 43–82.
- Sfameni Gasparro, G., *Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione* (Nuovi saggi 90; Roma: Edizione dell’Ateneo 1984).
- Simonetti, M., „Alle origini di una cultura cristiana in Gallia”, *Atti del colloquio sul tema: La Gallia romana (Roma, 10–11 maggio 1971)* (Roma: Accademia nazionale dei Lincei 1973) 117–129.
- Simonetti, M., „Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea”, *Augustinianum* 13 (1973) 369–398. DOI: <https://doi.org/10.5840/agstm197313329>.
- Składanowski, M., *Ciało, dusza, duch: myśl Josepha Ratzingera na tle współczesnej antropologii* (Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek 2013).
- Składanowski, M., „Myśl Orygenesusa. Metodologiczne intuicje dla współczesnych teologów”, *Studia Elbląskie* 14 (2013) 151–164.
- Špidlík, T., *Duchowość chrześcijańskiego wschodu. Przewodnik systematyczny* (tł. L. Rodziejewicz; Kraków: Bratni Zew 2005).
- Stroumsa, G.G. – Fredriksen, P., „The Two Souls and the Divided Will”, *Self, Soul and Body in Religious Experience* (red. A.I. Baumgarten – J. Assman – G.G. Stroumsa; Leiden: Brill 1998) 198–217. DOI: [https://doi.org/10.1163/9789004379008\\_014](https://doi.org/10.1163/9789004379008_014).

- Szczur, P., „Czy dusza walczy z ciałem? Wybrane aspekty antropologii św. Jana Chryzostoma”, *Vox Patrum* 63 (2015) 129–141.
- Szram, M., *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesesa* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1997).
- Szram, M., *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2010).
- Szram, M., „Od obrazu do podobieństwa Bożego – dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II–III wieku (Stanowisko Ireneusza i Orygenesesa)”, *Vox Patrum* 42–43 (2002) 357–376.
- Szram, M., „Pełna natura ludzka Chrystusa”, *Vox Patrum* 38–39 (2000) 107–120.
- Szram, M., *Wokół osoby i myśli Orygenesesa* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2021).
- Thomas, S., „Anthropology”, *The Westminster Handbook to Origen* (Louisville, KY – London: Westminster John Knox 2004) 53–58.
- Torjesen, K.J., „Body, ‘Soul’ and ‘Spirit’ in Origen’s Theory of Exegesis”, *Anglican Theological Review* 67/1 (1985) 17–30.
- Tripolitis, A., *The Doctrine of the Soul in the Thought of Plotinus and Origen* (Roslyn Heights, NY: Libra Publishers 1978).
- Turzyński, P., „Antropologia trychotomiczna Orygenesesa”, *Vox Patrum* 63 (2015) 35–46.
- Tzamalikos, P., *Origen. Philosophy of History and Eschatology* (Leiden: Brill 2007).
- Vander Waerdt, P.A., „The Peripatetic Interpretation of Plato’s Tripartite Psychology”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 26 (1985) 283–302.
- Vander Waerdt, P.A., „Peripatetic Soul-Division, Posidonius, and Middle Platonic Moral Psychology”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 26 (1985) 373–394.
- Verbeke, G., *L’évolution de la doctrine du pneuma. Du stoïcisme à S. Augustin* (Louvain: Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie 1945).
- Williams, R., „Origen on the Soul of Jesus”, *Origeniana Tertia. The third International Colloque for Origen Studies (University of Manchester, September 7<sup>th</sup>–11<sup>th</sup> 1981)* (red. R. Hanson – H. Crouzel; Roma: Edizioni dell’Ateneo 1985) 131–137.
- Wohrer, C., „Pop Patristic Reincarnation? A Critique of Origen’s Alleged Doctrine of Reincarnation”, *Religious Studies and Theology* 31/1 (2012) 91–103. DOI: <https://doi.org/10.1558/rsth.v31i1.91>.
- Young, F., „Sexuality and Devotion: Mystical Readings of the Song of Songs”, *Theology & Sexuality* 7 (2001) 80–96. DOI: <https://doi.org/10.1177/135583580100701407>.





## Body, Soul and Spirit. Henri de Lubac's Vision of Tripartite Anthropology

ANDRZEJ PERSIDOK 

Catholic Academy in Warsaw, apersidok@akademiatolicka.pl

**Abstract:** The article discusses “tripartite anthropology” developed by Henri de Lubac, with particular emphasis on the concept of the “spirit”. The analysis carried out herein aims firstly to reconstruct a coherent anthropological vision from the fragments scattered in various works of this classic 20<sup>th</sup>-century theologian. Secondly, it aims to show that the vision of “tripartite anthropology” is still a valid response to contemporary attempts to reduce human existence to the body and psyche. In this context, particularly important is the paradoxical nature of the “spirit,” as shown in this study, which is understood as the sphere of human openness to transcendence: it represents both the coping and the center of human nature. Bringing to light this dual role of the “spirit-pneuma” within de Lubac's theological anthropology is one of the significant results of the analysis presented in the text.

**Keywords:** theological anthropology, spirit, Henri de Lubac, supernatural, pneuma

Among the opponents of religion, whose voices were becoming stronger in Western philosophy and culture from the late 18<sup>th</sup> century onwards, many motivated their efforts with the desire to defend humanness, human nature. Freeing man from the yoke of religious fantasies would finally allow him to be what he has always wanted to be: a man and no one else.

The hope for removing the religious burden from man was sought, *inter alia*, in the progress of empirical science. By providing a purely natural explanation of the phenomenon of religion, it was to rid man of the burden of the supernatural. The razor of scientific reductionism that was originally turned against God began to penetrate deeper and deeper, eventually reaching what was considered the essence of human nature. The discoveries of psychology, neurology or evolutionary biology, treated as the ultimate truth about man, have shaken the faith in human subjectivity, freedom and rationality. The optimistic, humanistic atheism of the 19<sup>th</sup> century gave way to a bleak awareness of the end of man as the inevitable consequence of the death of God. Thus, in the late 1960s, Michel Foucault warned that rejoicing because of the symbolic killing of God is premature; for there was no indication that man who took God's place was to live longer than He.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Michel Foucault (*The Archaeology of Knowledge*, 211) states: “They cannot bear (and one cannot but sympathize) to hear someone saying: ‘Discourse is not life: its time is not your time; in it,

Foucault was joined by, among others, Gianni Vattimo who argued that “humanism is in crisis because God is dead.”<sup>2</sup>

Here is the paradox: As it transpired, man could be man only owing to what was outside the boundaries of pure humanity. What many considered an unnecessary addition, proved to be the foundation. Thinkers with a nihilistic inclination were prompted by this discovery to declare the end of humanity and try to build something upon its ruins. Theologians, on the other hand, have devoted themselves to finding a description of humanity that would secure its irreducible supernatural dimension. Among them was a French Jesuit, Henri de Lubac, who dedicated his most important works to theological anthropology. While writing about the supernatural vocation of man, he referred, *inter alia*, to the biblical idea of “tripartite anthropology” according to which man is not only body (*soma*) and soul (*psyche*) but also includes a mysterious spirit sphere (*pneuma*).

It is the spirit – *pneuma*, as presented in the works of the French theologian – that is the subject of this study. Its main aim is to present a coherent vision that emerges from the fragments about the “spirit” that are scattered throughout the various writings of the author of *Catholicism*, starting with works devoted to theological anthropology, and ending with those on the “spiritual sense of Scripture”; for the latter also shed light on de Lubac’s vision of human nature. Such a reconstruction of “tripartite anthropology” outlined by the Jesuit is intended to reveal its apologetic potential, although this is more about a theological apologia for humanity than an apologia for Christianity in the strict sense. This is because a return to capturing human nature according to the tripartite division into body, soul and spirit makes it possible to avoid the risk of reducing the human interior to the *psyche*, in the modern sense of the word, already at the starting point. The analysis of de Lubac’s “tripartite anthropology” will begin with an introduction to the main thread of his vision of man: the openness of human nature to transcendence, which is the precondition for saving humanity. The second section will analyse biblical and patristic sources of “tripartite anthropology” according to which man, in addition to body and soul, also consists of spirit which cannot be reduced to the aforementioned two components.<sup>3</sup> The third section will address the paradoxical nature of the “spirit-*pneuma*” as

---

you will not be reconciled to death; you may have killed God beneath the weight of all that you have said; but don’t imagine that, with all that you are saying, you will make a man that will live longer than he.”

<sup>2</sup> Vattimo, *La fine della modernità*, 40.

<sup>3</sup> Depending on whether we are dealing with dichotomous or trichotomous anthropologies, the definition of the “soul” will change. In dichotomous anthropologies, the concept includes both psychic and moral as well as spiritual functions, whereas in trichotomous anthropologies its scope is limited to psychic and moral life. However, such clarification does not imply a strict separation of these spheres in man, as will be shown further in this study.

both the apex and center of human nature. The next, fourth, section will outline the links between the idea of the “spirit inside man” and the patristic and medieval methods of “spiritual exegesis” of the Scriptures analysed by the French Jesuit. The fifth and final section will focus on epistemological issues, in particular, the unknowability of the “spirit” by purely rational reflection. The study will culminate in the conclusions presenting a synthesis of “tripartite anthropology” by the French theologian and its potential relevance for the contemporary reflection on man.

## 1. Anthropology That Presupposes Theology

One of the main difficulties in studying the output of Henri de Lubac is its non-systematic nature. His works often address very different topics, and lots of effort is required to extract the main assumptions connecting them. Nevertheless, most researchers exploring the legacy of the French Jesuit agree with the thesis put forward by Hans Urs von Balthasar, according to whom *Catholicism* — the first book of the theologian from Cambrai, published in 1938 — already contains the stems of all branches of his later thought.<sup>4</sup> Therefore, it seems appropriate to start the analysis of his theological anthropology with this very work. It provides a good insight into the intention behind the works devoted to human issues published in later years, such as *The Drama of Atheist Humanism* (1944), *Surnaturel* (1946) and *Atheism and the Meaning of Man* (1968).

In Chapter XII of *Catholicism*, entitled “Transcendence,” the French theologian first observes that contemporary man has made a titanic effort to subjugate the forces of nature, earning a little bit of free time in return. It was of little avail, however, as “he is no longer able to achieve that fundamental repose that would save him from himself and at the same time enable him to find himself.”<sup>5</sup> The repose in question is not synonymous with mere relaxation: it is the experience of freedom from historical and social imperatives. In this context, the task of a theologian becomes clear: he is to remind modern man that “man is only himself, he only exists for himself *here and now* if he can discover within himself, in silence, some untouched region, some mysterious background which [...] is not encroached upon by the cares of the present.”<sup>6</sup> At the bottom of the human soul, there is a “germ of eternity” which already, in the midst of time, “breathes the upper air.” It is precisely the transcendence in man, which also

<sup>4</sup> Cf. Balthasar – Chantraine, *Le cardinal Henri de Lubac*, 67.

<sup>5</sup> De Lubac, *Catholicism*, 269.

<sup>6</sup> De Lubac, *Catholicism*, 270.

happens to be “the sole warrant of his own immanence.”<sup>7</sup> In one of his texts, de Lubac describes transcendence as “substantial interiority,” distinguishing it from all the layers of psychological depth man can discover within himself by way of careful introspection.<sup>8</sup> It does not only involve the movement of transcending what is superficial in man towards what is hidden but also the discovery of “irreducible interiority” which is the seal of God Himself that is imprinted on the human heart at all times.<sup>9</sup>

This idea of *substantial* (and not only psychic) interiority recurs in later works. In a work devoted to a theological theory of cognition, *Sur les chemins de Dieu* (‘On the ways of God’), the theologian argues that the moment the human spirit denies its own mystery, believing that it is transparent to itself, it begins to suffocate.<sup>10</sup> It builds a world for itself which appears to it to be an infernal machine in which there is no room anymore, no free space.<sup>11</sup> Meanwhile, to find himself, man must always aim higher and farther than his own self, following an impulse that does not allow him to comprehend and fulfill himself within an enclosed and complete nature.<sup>12</sup> In another text, the theologian concludes that “a well-conducted anthropology presupposes a theology.”<sup>13</sup> Although this thesis cannot be proven in the strict sense, the failure of the project of humanity without God is a strong argument for its veracity.

What were the specific terms in which de Lubac expressed this anthropology that would include theology as its integral aspect? Without a doubt, the most important is the “natural desire to see God.” The interpretation of this scholastic concept proposed by the later Cardinal became the subject of one of the most famous disputes in 20<sup>th</sup>-century theology.<sup>14</sup> It is also closely related to the patristic motif of man being created in the image and likeness of God, in which the two expressions are not regarded as synonyms but as two stages in the fulfillment of the supernatural vocation of man.<sup>15</sup> Next to the “desire for God” and “image of God,” a third term appears: “spirit.” The author of *Catholicism* uses it less frequently than the other two and it gains greater importance only in his later writings: it is most fully developed in the extensive text entitled “Anthropologie

7 De Lubac, *Catholicism*, 271.

8 De Lubac, *Affrontements*, 270, own translation.

9 Cf. De Lubac, *Affrontements*, 270, own translation.

10 Cf. De Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, 207.

11 Cf. De Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, 215.

12 Cf. De Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, 226.

13 De Lubac, *Athéisme et sens de l'homme*, 435 own translation.

14 Cf. Milbank, *The Suspended Middle*, 1–32.

15 De Lubac did not devote any complete study to this topic, although, according to the testimony of one of his students and colleagues, he had already collected the materials, cf. Tilliette, “Le legs du théologien,” 15. A concise synthesis of his *imago Dei* theology can be found, for example, in: De Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée*, 7–14.

tripartite” which was not published in full until the early 1990s, in a volume collecting unpublished and scattered studies of the Cardinal.<sup>16</sup> However, as Éric de Moulins-Beaufort demonstrated in his monumental monograph, a retrospective look at the entirety of the works of the French theologian allows one to regard the concept of the “spirit” as one of the keys to his theological anthropology.<sup>17</sup> Taking this conclusion from his research as a starting point, the author of this article will seek to demonstrate not only the importance of the concept of the “spirit” for Henri de Lubac’s thought but also the relevance of his “tripartite anthropology” for the contemporary reflection on man.

## 2. Sources of de Lubac’s “Tripartite Anthropology”

The most obvious source of the anthropological trichotomy is the passage from the *First Letter to the Thessalonians*, in which St. Paul writes: “And the very God of peace sanctify you wholly; and I pray God your whole spirit and soul and body be preserved blameless unto the coming of our Lord Jesus Christ” (1 Thess 5:23). De Lubac notes that most exegetes have generally tried to diminish the significance of this passage and points to the “happy exception” of the authors of the commentary in the Jerusalem Bible.<sup>18</sup> However, an unprejudiced reader can easily see that for St. Paul man is not only the body and soul but also the spirit. If the soul (*psyche*) defines man in terms of freedom, morality and psychic life, the spirit (*pneuma*) refers to spiritual life *sensu stricto*.<sup>19</sup> Moreover, Pauline anthropology is not about the division of man into three substances or three powers, but about showing “a threefold zone of activity, from the periphery to the center.”<sup>20</sup> According to this scheme, the center is the spirit — not only the highest point of human nature but also the principle of unity of his being.<sup>21</sup>

De Lubac acknowledges that there is a certain analogy between St. Paul’s concept and earlier Greek thought. He gives an example of the trichotomy present in Aristotle, where man composed of the body and soul is completed by the mind (*noûs*), the highest and noblest of its powers. This allows him to conclude that

<sup>16</sup> De Lubac, “Anthropologie tripartite.”

<sup>17</sup> Cf. Moulins-Beaufort, *Anthropologie et mystique*, 111; of the same opinion is Michel Sales (cf. “Introduction,” 12), a student and friend of de Lubac, as well as a scholar of his theology.

<sup>18</sup> Cf. De Lubac, “Tripartite Anthropology,” 118.

<sup>19</sup> Cf. De Lubac, “Tripartite Anthropology,” 119.

<sup>20</sup> De Lubac, “Tripartite Anthropology,” 117.

<sup>21</sup> Cf. De Lubac, “Tripartite Anthropology,” 117; the theologian notes that as the principle of unity, the notion of the “spirit” comes closer to the biblical image of the “heart.”

St. Paul was probably familiar with the scheme derived from Aristotle but deliberately transformed it, replacing *noûs* with *pneuma*, and hence the concept of Old Testament origin.<sup>22</sup> In this way, Paul introduced certain ambiguity, absent in the Ancients' writings, to the understanding of man. This is because the biblical *pneuma* indicates the presence and action of God's Spirit. Referring the same concept to the internal sphere of man suggests that this concerns a place of the interpenetration of what is human with what comes from God. De Lubac, juxtaposing words from 1 Thess 5:23 with a passage from the First Letter to Corinthians,<sup>23</sup> writes about this duality of St. Paul's vision of man:

This *pneuma* is certainly not the Holy Spirit [...]. Yet it does not appear completely like a constituent part of man as such, like the body or the soul: after having said 'the spirit of man', Paul corrects himself in a way to say: 'the spirit who is in him', which marks a nuance of capital importance. Thus, what par excellence makes a man, what constitutes man in his worth among the beings of this world, much more, what makes him a being superior to the world, would be an element that, rather than being 'of man', would be 'in man'. There is, it seems to us, in this Pauline *pneuma* the same kind of ambiguity, notional because real, as in the divine 'image' or divine 'breath' of creation, such as Christian tradition interprets them.<sup>24</sup>

As de Lubac shows later in the text, this "strong" interpretation of St. Paul's verse (seeing the "spirit" as the sphere of divine and human interpenetration, and not equating it with some part of the purely natural "soul") was adopted by the Church Fathers and medieval writers.

As for the former, the importance of two is highlighted: St. Irenaeus whose ideas, however, show some ambiguities related to the non-systematic nature of his thought, and Origen who appears to be the main point of reference for the French theologian.<sup>25</sup> The author of *Catholicism* focuses primarily on two distinctions introduced by the Alexandrian. Firstly, he notes that *pneuma* for him is, first and foremost, the life of God at its source but, in the second place, it is also the life of God given to man: as he becomes a participant in this life, the man himself becomes the spirit (*pneuma*).<sup>26</sup> Secondly, Origen distinguishes

<sup>22</sup> Cf. De Lubac, "Tripartite Anthropology," 125.

<sup>23</sup> "Now may the God of peace himself make you completely holy and may your spirit (*πνεῦμα*) and soul (*ψυχή*) and body (*σῶμα*) be kept entirely blameless at the coming of our Lord Jesus Christ" (1 Thess 5:23 net); "For who among men knows the things of a man except the man's spirit (*πνεῦμα*) within him? So too, no one knows the things of God except the Spirit (*πνεῦμα*) of God" (1 Cor 2:11 net).

<sup>24</sup> De Lubac, "Tripartite Anthropology," 129.

<sup>25</sup> Cf. De Lubac, "Tripartite Anthropology," 136.

<sup>26</sup> Cf. De Lubac, "Tripartite Anthropology," 138.

two types of participation in *pneuma*: the first type is natural participation, related to the bond between man and God at the level of creation; the other type is participation in supernatural life, and only in this case there is a transformative action that results in the *spiritualization* of man.<sup>27</sup> De Lubac concludes that although the author of *On the First Principles* sometimes uses the term “spirit” to refer to the moral conscience of man, the main meaning of this term in his works is “the point of contact between a man and the divine Pneuma who inhabits him.”<sup>28</sup> The spirit in man is proof of “a certain hidden transcendence of the man over himself,” a certain “opening,” and even “a certain received continuity between man and God.”<sup>29</sup>

After presenting the synthesis of tripartite anthropology in Origen, de Lubac traces the presence of this motif in Latin patristics, especially in St. Augustine.<sup>30</sup> He notes that two alternative approaches to tripartite anthropology are derived from the Bishop of Hippo: in one, the human being consists of the body, soul and spirit (*corpus-anima-spiritus*), and in the other – body-reason-mind (*corpus-ratio-mens*).<sup>31</sup> De Lubac finds echoes of the Augustinian concept in medieval mystics and thinkers (St. Bernard of Clairvaux, the Friends of God, John van Ruysbroeck, St. Thomas Aquinas<sup>32</sup>) and in more contemporary authors (among them, he lists philosophers such as Maine de Biran, Joseph de Maistre, Maurice Blondel or Sergej Bulgakov and writers: Paul Claudel and Georges Bernanos). None of them added anything radically new to what has already been said by Irenaeus and Origen. However, in dealing with them, the author of *Catholicism* wants to demonstrate the persistence of a certain anthropological vision, both in Eastern and Western theology. As for its content, he highlights two themes in particular: the liminal nature of the spirit which in man is a place of openness to the superhuman; and the spirit being both the apex and center of human nature. The latter, paradoxical feature merits closer analysis.

### 3. “Spirit” as the Principle of Unity of a Human Being

Undoubtedly, what first comes into view when exploring the idea of the “spirit” in theological tradition is a certain hierarchy between the three elements that make up a human being. Whether they are listed in Pauline order (from the spirit to

<sup>27</sup> Cf. De Lubac, “Tripartite Anthropology,” 138.

<sup>28</sup> De Lubac, “Tripartite Anthropology,” 140.

<sup>29</sup> De Lubac, “Tripartite Anthropology,” 141.

<sup>30</sup> Cf. De Lubac, “Tripartite Anthropology,” 144–149.

<sup>31</sup> Cf. De Lubac, “Tripartite Anthropology,” 179.

<sup>32</sup> Cf. De Lubac, “Tripartite Anthropology,” 150–163, followed by 179–180.

the body) or the reverse order more popular with later authors, the spirit always appears as the supreme element, and therefore the noblest, most excellent, closest to God. However, in addition to expressions identifying the spirit as the “apex of the mind” (*apex mentis*) there are also others that rather equate it with the core of humanity, since the spirit is also “the center of the soul” (*centrum ipsius animae*).<sup>33</sup> Already when analyzing St. Paul’s tripartite anthropology, de Lubac hinted that the Apostle did not refer to a division of man into three layers placed atop each other but into three concentrically arranged spheres, for which the spirit is the center and the principle of unity.<sup>34</sup>

What does the spatial metaphor of the center add in relation to the apex metaphor? An apex is supported by everything beneath it, but it can only go upwards and this is its only real reference. In contrast, the center is the principle of unity of everything: everything points towards it but thanks to this common orientation, the individual elements can find real unity. It is understandable that the first metaphor is invoked most often when referring to the “spirit” inside of man: man strives upwards; there, above himself, he meets God, while the spirit is that sphere which potentially comes into contact with God (potentially, since a real “contact” may be established only through the gift of grace). However, leaving this metaphor as the only one risks treating the spirit sphere as some most sublime point of human inner life, without any real connection to the other spheres thereof. This is why the French theologian so often emphasizes that the “spirit” is also the *center* of human nature. It is, according to Moulins-Beaufort, an inner impulse that lifts it from within and does not allow it to rest at any of the transitional stages.<sup>35</sup> However, for de Lubac this impulse is not merely something added, some kind of elevation above the qualities of pure nature which, albeit beneficial, would also be optional. In the writings of the author of *Catholicism*, there are statements according to which the place where human nature opens to God is also the source of all typically human powers such as reason and will.<sup>36</sup> De Lubac calls this the Christian paradox of man: the apex is also the center, the coping proves to be the foundation, and the place where human nature and the gift of grace interpenetrate is both the very core of humanity and the principle of unity of all spheres.<sup>37</sup> According to the theologian, “the spirit of man which is in him” is not so much some hidden way out, allowing one to escape from the affairs of this world, beyond morality and the practice of life, towards pure mysticism. On the contrary: it is the source and the principle

<sup>33</sup> De Lubac, *Le mystère*, 137–138.

<sup>34</sup> Cf. De Lubac, “Tripartite Anthropology,” 117.

<sup>35</sup> Cf. Moulins-Beaufort, *Anthropologie et mystique*, 236.

<sup>36</sup> Cf. De Lubac, *Le mystère*, 142.

<sup>37</sup> De Lubac outlines his concept of the “Christian paradox of man” in four central chapters of *Le mystère du surnaturel* (135–229).



of unity of all these spheres. In order to illustrate this fundamental role of the “spirit,” he invokes the analogy between the structure of the human soul and the structure of the four senses of Scripture, derived from Origen and later developed in medieval exegesis.

#### 4. Tripartite Anthropology and the Spiritual Sense of Scripture

Henri de Lubac devoted numerous texts to the issue of spiritual exegesis. Among these, it is worth mentioning e.g. Chapter VI of *Catholicism*, entitled “The Interpretation of Scripture,” followed by his study on Origen’s exegetical method (*Histoire et Esprit*, 1950) and, above all, the monumental work on medieval exegesis (*Exégèse médiévale*, 1959–1964<sup>38</sup>). While these works are testimony to the extraordinary historical erudition of the author, the intention behind them was certainly theological.<sup>39</sup> The later Cardinal found a universal mechanism in the scheme of the “four senses of Scripture” which allowed him to link history and spirituality. Some believe that it was a long sought-after alternative to the static, scholastic image of the world which had the additional advantage of being an original Christian creation. Hence, the issue of spiritual exegesis combines different threads, important to the French author.

The scheme of the four senses of Scripture is a certain synthesis, created by the theologian based on his own research on the exegetical methods of ancient and medieval authors, each of whom understood the interpretation of Scripture a little differently.<sup>40</sup> This synthesis can be summarized as follows: Scripture is the record of God’s acts in history — first in the history of the People of Israel, then in the history of the Son of God and finally the Church, which is an extension of His presence on earth. The testimony of God’s interventions in history is the literal (or historical) sense of Scripture.<sup>41</sup> Apart from this sense, however, there is also a deeper, spiritual sense. It does not replace the historical sense, as was the case, for example, in the late antique exegesis of mythical tales, nor is it some sense arbitrarily added to it.<sup>42</sup> The spiritual sense is the internal substance of the acts of redemption, which becomes fully visible in the light of the mystery of Christ.<sup>43</sup> It is divided into three distinct but closely related senses: allegorical,

<sup>38</sup> De Lubac (*L'écriture dans la tradition*) later compiled a kind of synthesis of the most important excerpts from *Histoire et Esprit* and *Exégèse médiévale*.

<sup>39</sup> Cf. Hughes, “The ‘Fourfold sense,’” 460.

<sup>40</sup> Cf. Cf. Hughes, “The ‘Fourfold sense,’” 453.

<sup>41</sup> Cf. De Lubac, *L'écriture dans la tradition*, 115.

<sup>42</sup> Cf. De Lubac, *L'écriture dans la tradition*, 117–118.

<sup>43</sup> Cf. De Lubac, *L'écriture dans la tradition*, 131–132.

i.e. doctrinal; tropological, also known as the moral sense; and anagogical, referring to the eschatological fulfilment of the Christian life.<sup>44</sup> Since the foretaste of eschatology in this life is a mystical experience, the anagogical sense is also sometimes associated with the mystical sense.<sup>45</sup>

De Lubac is aware that including different exegetical methods in a single scheme is a certain simplification. However, he tries to show that regardless of the exact number of Scripture senses, their nomenclature and their assignment to different spheres of the Christian life, certain characteristics are common to all authors reading Scripture within this tradition. Firstly, what is significant is the relationship between the global spiritual sense and the literal sense: it is an organic unity, although one does not logically follow from the other. It is possible to speak of a certain openness of history/the literal to the spirit, but one that can be actualized only through the crossing of the Spirit — without It, it is impossible to deduce the spiritual sense from the mere literal meaning of the text.<sup>46</sup> Secondly, what is important is unity between the individual four senses. None of them is surpassed or invalidated by another, although it is clear that it is anagogy that constitutes the ultimate culmination of the whole interpretation process.<sup>47</sup>

Both of these characteristics are points of contact between medieval exegesis and the “spirit anthropology” as seen by Henri de Lubac discussed in this study. First, it is worth noting that for de Lubac extracting the “spiritual sense” from Scripture is closely linked to the activity of this sphere in man which, after St. Paul, he calls the “spirit”: “When the analogy between Scripture and man composed of body, soul, and spirit was introduced, the expression ‘spiritual sense’ was found naturally adapted, as has been seen, to designate the third term of this tripartite division.”<sup>48</sup>

According to de Lubac, the analogy in question is derived from Origen who, incidentally, is at the root of the entire tradition of allegorical exegesis of Scripture.<sup>49</sup> The great Alexandrian believed that “the Scriptures and the soul have the same structure,” and what in Scripture is called the “spiritual sense,”

<sup>44</sup> Cf. De Lubac, *L'écriture dans la tradition*, 255.

<sup>45</sup> About the two types of anagogies, de Lubac (*Medieval Exegesis*, II, 181–182) writes: “Let us say that the first of the two anagogies teaches that part of Christian dogmatics called ‘eschatology’ [...]. As to the second anagogy, it introduces us here and now into the mystic life; at the terminus of its movement, it fulfills that ‘theology’ which is made etymologically the equivalent of ‘theoria’ and which is the contemplation of God. In modern terms, the one is speculative; the other, contemplative” (cf. de Lubac, *Exégèse médiévale*, I.2, 624–625).

<sup>46</sup> Cf. De Lubac, *L'écriture dans la tradition*, 195.

<sup>47</sup> Cf. De Lubac, *L'écriture dans la tradition*, 275–276.

<sup>48</sup> De Lubac, *Medieval Exegesis*, II, 1 (Cf. De Lubac, *Exégèse médiévale*, I.2, 373).

<sup>49</sup> Cf. De Lubac, *Exégèse médiévale*, I.1, 198.

in man corresponds to the “image of God.”<sup>50</sup> The French theologian’s analysis of the two different versions of the spiritual exegesis scheme present in Origen is a good starting point for explaining the role of spirit-*pneuma* in man. De Lubac refers to these two schemes as “pedagogical” and “spiritual.” In the first, Origen first distinguishes, apart from the literal sense, associated with the “body of the text,” an indirect, psychic sense. Its substance includes moral teachings but they are not yet strictly related to the mystery of Christ. Only then comes the spiritual, Christological sense.<sup>51</sup> The theologian comments that this is a scheme somewhat corresponding to the path of Christian initiation, whereby catechumens sometimes had to first read the Sapiential Books, full of “common-sense” moral maxims.<sup>52</sup> Meanwhile, the other, genuinely spiritual scheme omits the “psychic” sense understood as something in between the literal and the spirit. This is because morality is integrated into the spiritual sense, just like in man the sphere of moral activity is not separate but inextricably linked with accepting the mystery of Christ.<sup>53</sup> The moral sense “develops not just any morality, but Christian anthropology and the spirituality that flows from the dogma.”<sup>54</sup> De Lubac notes that it was the latter scheme that was taken from Origen by the entire later tradition.<sup>55</sup>

As mentioned above, for the French theologian the scheme of spiritual exegesis is not only a certain old method for interpreting the inspired text but also a sort of operating system which is the basis for the functioning of the entire theological vision of the pre-scholastic Middle Ages. It is therefore not surprising that choosing a specific version of this scheme is also of considerable importance for theological anthropology.<sup>56</sup> The dominant version, in which the moral sense does not precede the spiritual sense but is integrated into it, allows, in his opinion, to properly present the relationship between morality and mysticism, and

<sup>50</sup> De Lubac, *Histoire et esprit*, 346.

<sup>51</sup> “Or il suffit de comparer les deux séries de textes, pour voir surgir entre elles une différence extrême. On a d’une part un sens moral qui, venant aussitôt après la lettre ou le «corps» de l’Écriture, correspond à «l’âme» et précède le sens porteur de «l’esprit»; d’autre part, le sens moral qui prolonge et suppose le sens allégorique ou mystique est proprement «spirituel». Différence profonde, parce quelle est structurale. Dans le premier cas, Origène tire du texte sacré diverses «moralités» qui peuvent n’avoir rien de spécifiquement chrétien, avant même d’y lire quelque allusion au Mystère du Christ: c’est là ce qu’on a coutume d’appeler aujourd’hui, d’un mot peu conforme, voire contraire à l’usage ancien, son «alégorisme». Dans le second cas, à partir de la même «histoire», c’est seulement après l’énoncé du Mystère et en rapport avec lui qu’il en vient à l’explication spirituelle” (De Lubac, *Exégèse médiévale*, I.1, 203).

<sup>52</sup> Cf. De Lubac, *Exégèse médiévale*, I.2, 408–410.

<sup>53</sup> Cf. De Lubac, *Exégèse médiévale*, I.2, 415.

<sup>54</sup> De Lubac, *Medieval Exegesis*, II, 132 (Cf. *Exégèse médiévale*, I.2, 555–556).

<sup>55</sup> De Lubac (cf. “Tripartite Anthropology,” 178–184) deals mainly with Latin authors; among them an important place is occupied by William of St-Thierry whose *The Golden Epistle* is based precisely on tripartite anthropology, cf. Piazzoni, “Sabbatum delicatum,” 35–37.

<sup>56</sup> Cf. De Lubac, *Exégèse médiévale*, I.1, 16–17.

indirectly also between the human soul and spirit.<sup>57</sup> When writing about this in the already quoted study on “tripartite anthropology,” the author of *Catholicism* emphasizes that “religion, morality and mysticism appear in a reciprocal envelopment.” There is both attraction and tension between them, but certainly not exclusion or conflict. In Catholic spirituality “just as the reasonable life and life according to the spirit penetrate each other, morality impregnates the mystical life to the end.”<sup>58</sup> Virtues are not only the means of attaining eternal life but also its substance. The theologian refers directly to the language of spiritual exegesis when he writes that anagogy (eschatology, anticipated in mysticism) complements both the allegory (doctrine) and the tropology (morality).<sup>59</sup> And he concludes that the “Mystical unity with God is wholly impregnated with morality because it is the perfect adherence to Him who is not only the Righteous but, in the most concrete and singular sense, the Good.”<sup>60</sup>

Even at first glance, it is clear that the problem outlined in the quoted excerpts does not correspond exactly to the subject matter of this study. This subject matter is the structure of human *nature*, while in his writings on exegesis, de Lubac points to the unity of the various dimensions of *supernatural* life, such as morality and mysticism. Nevertheless, his comments on the unity of Christian life assume a specific vision of the unity of a human being. If human rational and moral life is closely linked to this intangible dimension of humanity we call the “soul,” and mystical life is related to the activity of the “spirit,” then the emphasis on the unity of the moral and spiritual sense suggests that spirituality, first understood as a certain potentiality, permeates all spheres of human activity, and is not some kind of localized “mystical organ” in man. Here, it is worth noting that the emphasis placed on the interpenetration of the spheres of activity of the “soul” and the “spirit” in de Lubac has yet another source besides his research on medieval exegesis. This source is the philosophy of Maurice Blondel who, in his work *L'Action*, showed that all human activity, including culture, science, morality, philosophy and religion, originates from human openness to transcendence.<sup>61</sup> For him (as for de Lubac), supernatural life is not the addition of some new, supplementary sphere to human activity — besides thinking or acting — but the permeation of all spheres with a new light.

---

57 Cf. De Lubac, “Tripartite Anthropology,” 187.

58 De Lubac, “Tripartite Anthropology,” 188–189.

59 Cf. De Lubac, “Tripartite Anthropology,” 190.

60 De Lubac, “Tripartite Anthropology,” 193.

61 A summary of the main tenets of Blondel’s philosophy can be found e.g. in: Milbank, *Theology and Social Theory*, 210–220.

## 5. Spirit and the Depths of the Human Psyche: Incommensurability

Presenting Origenes' exegetical theory in *Histoire et Esprit*, de Lubac concludes that the spiritual sense of Scripture cannot be extracted using purely objective methods. Since it concerns the supernatural mystery, it can be recognized only as a result of spiritual life. It is reached not by purely intellectual inquiry but by putting the Word into practice and internalizing it.<sup>62</sup> These remarks, applied to exegesis, also fit well with the issue of the "spirit inside man" and its unknowability.

The 20<sup>th</sup> century was a time of development of various, previously unknown methods for exploring the depths of humanity. Among these, a prominent place belonged to psychology and sociology, whose representatives have often usurped (and still usurp) the right to a comprehensive explanation of human nature. According to their reductionist view, it is impossible to see in man anything beyond his biological substrate, i.e. the body, and the *psyche*, understood as the depths of unconsciousness. At most, it is possible to add to these constituents various social conditions which additionally affect such a corporeal-psyche being. Henri de Lubac strongly opposes such a view. In *Paradoxes of Faith* he writes:

Everything, in the world, is the object of knowledge, actual or potential—everything, except the spirit which builds up that knowledge (and, how many other things there are, too, that go with that invisible, impalpable spirit, that dimensionless point!)—everything, except that operative power forever at work and forever escaping, a shuttle that can never be caught, as it ever moves over to the opposite side to that where science waits to catch it.<sup>63</sup>

The mystery of the human spirit emerges unscathed from every attempt to reduce it to psychic depth. This is because, as a mystery, it is not so much "unexplored," but "inexplorable." At the same time, it is the subject of awareness and knowledge more direct and more intimate than the best defined subject of science.<sup>64</sup> Reiterating this idea of the unknowability of the "spirit" in his later work *A Brief Catechesis on Nature and Grace*, de Lubac refers to the terminology of different "orders," derived from Blaise Pascal. In a famous passage from *Pensées*, the philosopher indicated that man is not composed of individual layers, different but essentially homogeneous. On the contrary, he consists of different, incommensurable "orders,"<sup>65</sup> and the methods of cognition applied to one of them remain powerless in relation to other.<sup>66</sup> Following this thought by the author of *The Provincial Letters*, the French Jesuit writes that we owe a lot

<sup>62</sup> Cf. De Lubac, *Histoire et esprit*, 391.

<sup>63</sup> De Lubac, *Paradoxes of Faith*, 60.

<sup>64</sup> De Lubac, *Paradoxes of Faith*, 60.

<sup>65</sup> In the French original "ordres."

<sup>66</sup> Pascal, *Pensées*, 86–87 (No. 339–382).

to experimental science, that it opens and will continue to open before us *new* spaces, but they are new “in [their] own order, which is not the only one that exists.”<sup>67</sup> What does not fall within the order explored by science is precisely the sphere of the spirit:

To take an example with many applications, in man there is a difference between his *psyche*, his *nous* and his *pneuma*. This last designates, in the biblical and Christian tradition, a region very different from the psyche; a region which cannot be explored by the investigations of positive science, but by a spiritual experience which it is arbitrary to neglect as though this were nothing but a dreamworld which disappears in the sunlight of scientific progress. It would be to oversimplify or rather to suppress an enormous problem, if one reduced to one and the same thing the unconscious of the psyche, probed by so-called ‘depth’ psychology, and the profound recesses of the pneuma; in practical terms this would be to deny the latter while ignoring it [...]. It is not psychoanalysis or any other type of ‘psychology’ which we should accuse of narrowness or blindness; but only the kind of ‘positivism’ which barricades the universe of man within what pertains to these disciplines.<sup>68</sup>

How can one cognize the reality of the “spirit” if methods of psychological introspection prove powerless here? De Lubac responds: by looking from the perspective of the purpose for which man was called. According to him, the purely psychological vision of the human soul can be transcended “only through our participation in the Mystery of the Trinitarian life.”<sup>69</sup> This statement echoes the words of St. Paul that the matters of the spirit become understandable only to those who are of the Spirit.<sup>70</sup> However, by suggesting that it is impossible to know the “spirit” from a purely natural level, de Lubac indirectly admits that man “in himself,” i.e. viewed solely with respect to what is purely human, would consist solely of the body and soul? By answering this question in the negative, de Lubac is aware that he must face an apparent contradiction. In one of later his works, he will call it the “Christian paradox of man.”<sup>71</sup> The essence of this paradox is the fact that what makes a man a man is precisely this mysterious sphere of openness to God, called the “spirit” but also the “desire for God” or the

---

<sup>67</sup> De Lubac, *A Brief Catechesis*, 147. This is what Moulins-Beaufort (*Anthropologie et mystique*, 116) writes about this: “Cette réalité de l’esprit ne peut être perçue que si l’on admet en l’homme différents niveaux de profondeur. L’esprit est la profondeur ultime qui unifie toutes les autres, parce qu’elle est, radicalement, de l’autre ordre. Elle n’est pas chose de l’homme mais, en l’homme, accueil de la Présence du Dieu vivant.”

<sup>68</sup> De Lubac, *A Brief Catechesis*, 145–146.

<sup>69</sup> De Lubac, “Tripartite Anthropology,” 199.

<sup>70</sup> Cf. 1 Cor 2:14–15.

<sup>71</sup> De Lubac, *Le mystère*, 135.

“idea of God in man.”<sup>72</sup> It is not grace and, at the same time, cannot be captured as part of the purely natural vision of man. In other words, for the French theologian, there can be no question of human nature that is pure, self-sufficient, and closed within clear boundaries — one to which grace would be attached like an extra floor to an already completed building. On the contrary, consistently accepting the truth about the creation of man in the image and likeness of God excludes the possibility of such a clearly defined nature. Indeed, man becomes fully himself only when, through communion with God, he is elevated above the level of what is purely natural. Until this actually happens, he remains a mystery to himself; he carries some kind of wound that demands filling, yet from its shape, it is impossible to deduce what the filling would have to be. It is a “suspended middle” located between the purely natural and the supernatural toward which, without possessing it, it does gravitate.

In the language of “tripartite anthropology,” it is a yet-to-be-realized opening to God — a mysterious wound that makes a man a question without an answer — it corresponds to the concept of the “spirit” in the sense of a certain sphere in the structure of a human being. This sphere can be clearly recognized and fully realized only when it is filled with the presence of God’s Spirit. Only from the Spirit’s level of activity does it appear in all its truth. Therefore, it is impossible to remove the ambiguity of the concept of “the spirit of man which is in him,” just as it is impossible to remove (within theology) the ambiguity of the concept of “nature” by separating the purely natural and the supernatural.

By highlighting the unknowability of the spirit sphere in man, Henri de Lubac wishes to defend Christian anthropology against various kinds of reductionism. His ultimate goal, however, is to defend humanity in general because, as shown in the first section of this study, only by securing an openness to transcendence in human nature is it possible to save man from himself. The author of *Catholicism*, unlike many 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup>-century theologians, does not take as a starting point any of the then popular philosophical, psychological or empirical anthropologies, which would only secondarily gain a theological complement.<sup>73</sup> In his view, theology is the only science capable of framing the discourse about man broadly enough to capture the whole truth about him. While this claim of theology that it can possess the only complete image of humanity may nowadays seem all too daring, it paradoxically is supported, apart from the certainty that comes from faith, by today’s prophets of “the end of man.” Humanity, put on a pedestal by secular humanism, without a foundation in God appears

<sup>72</sup> For the significance of these three concepts in de Lubac’s theology, cf. e.g. Moulins-Beaufort, *Anthropologie et mystique*, 491.

<sup>73</sup> This is an accusation directed against, among others, Karl Rahner, cf. Milbank, *Theology and Social Theory*, 207–209.

to crumble like a house of cards. In a sense, contemporary debates on humanity are a testament to the accuracy of Gilbert K. Chesterton's predictions that with the progress of western thought more and more truths regarded as rational certainties will be negated and become "a matter of faith."<sup>74</sup>

## Conclusions

Henri de Lubac was a theologian who devoted much more space in his works to theological reflection on the man than to any of the dogmas of faith. This was due to his conviction that the crisis of faith and progressing secularization he observed were not so much the result of a rational negation of the credibility of Christianity but of a certain, increasingly dominant, vision of humanity in which there was no more room for any opening towards Transcendence. Therefore, behind the anthropology developed by de Lubac, there was a doubly apologetic intention. In the first place, he was concerned with defending the Christian faith, and he did so by critiquing reductionist anthropologies and identifying tripartite anthropology as the only one that does full justice to the mystery of human nature. However, the theologian was also aware that in defending this vision of humanity, he in fact defends man himself. For only by maintaining a certain opening that goes beyond the boundaries of the visible world could he remain a free, rational being endowed with an inalienable dignity. Among the means of defending man against reductionism were de Lubac's references to the biblical and patristic idea of "tripartite anthropology," according to which man is composed not only of the body and soul but also of the spirit. The latter constitutes the very sphere of openness to Transcendence. References to the "spirit" in the work of the French Jesuit are an excellent example of creatively using old concepts to tackle contemporary challenges. Instead of the body-soul dichotomy which, in the age of development of sciences dealing with the human interior, can easily be reduced to the body and the psyche, he proposes a return to St. Paul's trichotomy, in which the sphere of contact with God is from the outset distinguished from the one responsible for psychic or intellectual functions. What is important, de Lubac strongly emphasizes the fact that the "spirit" is not merely a beautiful coping without which the building of humanity could nevertheless stand. On the contrary — it shows that this highest point in man, the place of his contact with God, is also the center of human nature. One of the thoughts that recur throughout his entire oeuvre devoted to anthropology is that even such fundamental human powers as reason and will are linked to his openness to

---

<sup>74</sup> Chesterton, *Heretics*, 305.



Transcendence. De Lubac is interested not so much in proving this claim based on philosophy but in demonstrating that we are dealing here with a science firmly rooted in the theological tradition of the Church. This is done through, inter alia, references to spiritual exegesis and the schema of “four senses” present in former authors. Highlighting the link between this subject matter and the anthropology of the “spirit” is a rarely addressed, but important theme in the work of the author of *Histoire et esprit*.

## Bibliography

- von Balthasar, H.U. – Chantraine, G., *Le cardinal Henri de Lubac. L'homme et son oeuvre* (Paris: Lethielleux 1983).
- Chesterton, G.K., *Heretics* (London: Lane 1908).
- Foucault, M., *The Archaeology of Knowledge* (trans. A.M. Sheridan Smith; New York: Pantheon Books 1972).
- Hughes, K.L., “The ‘Fourfold sense’: de Lubac, Blondel and Contemporary Theology,” *Heythrop Journal* 42 (2001) 451–462.
- de Lubac, H., “Affrontements mystiques,” H. de Lubac, *Révélation divine. Affrontements mystiques. Athéisme et sens de l'homme* (Paris: Cerf 2010) 235–406.
- de Lubac, H., “Anthropologie tripartite,” H. de Lubac, *Théologie dans l'histoire* (Paris: Desclée de Brouwer 1990) 117–199; English trans.: “Tripartite Anthropology,” H. de Lubac, *Theology in History* (trans. A. Englund Nash; San Francisco, CA: Ignatius Press 1996).
- de Lubac, H., “Athéisme et sens de l'homme,” H. de Lubac, *Révélation divine. Affrontements mystiques. Athéisme et sens de l'homme* (Paris: Cerf 2010) 409–514.
- de Lubac, H., *A Brief Catechesis on Nature and Grace* (trans. R. Arnandez; San Francisco, CA: Ignatius Press 1984).
- de Lubac, H., *Catholicism. A Study of Dogma in Relation to the Corporate Destiny of Mankind* (trans. L.C. Sheppard; London: Burns, Oates & Washbourne 1950).
- de Luba, H., *Le Drame de l'humanisme athée* (Paris: Spes 1945).
- de Lubac, H., *L'écriture dans la tradition* (Paris: Aubier 1966).
- de Lubac, H., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (Paris: Aubier 1959, 1959, 1961, 1964) I.1, I.2, II.1, II.2; English translation of volume I.2: H. de Lubac, *Medieval Exegesis* (trans. E.M. Macierowski; Eerdmans: Grand Rapids, MI – Edinburgh: Clark 2000) II.
- de Lubac, H., *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paris: Aubier 1950).
- de Lubac, H., *Le mystère du surnaturel* (Paris: Aubier 1965).
- de Lubac, H., *Paradoxes of Faith* (trans. P. Simon – S. Kreilkamp – E. Beaumont; San Francisco, CA: Ignatius Press 1987).
- de Lubac, H., *Sur les chemins de Dieu* (Paris: Aubier 1956).
- Milbank, J., *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2005).
- Milbank, J., *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason* (2 ed; Oxford: Blackwell 2006).

de Moulins-Beaufort, É., *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac. «L'esprit de l'homme» ou la présence de Dieu en l'homme* (Paris: Cerf 2003).

Pascal, B., *Pensées and Other Writings* (trans. H. Levi; Oxford: Oxford University Press 1995).

Piazzoni, A.M., "Sabbatum delicatum. Wilhelm teologiem przebóstwienia," *Wilhelm z Saint-Thierry, Złoty list do braci z Mont-Dieu* (trans. W. Mohort-Kopaczyński; Kraków: Tyniec 2013) 19–52.

Sales, M., "Introduction," H. de Lubac, *Theology in History* (San Francisco, CA: Ignatius Press 1996).

Tilliette, X., "Le legs du théologien," *Communio* [French edition] 17 (1992) 13–21.

Vattimo, G., *La fine della modernità* (Milano: Garzanti 1998).

# Karol Wojtyła's Concept of Personal Transcendence

ARKADIUSZ GUDANIEC 

The John Paul II Catholic University of Lublin, arkadiusz.gudaniec@kul.pl

**Abstract:** The article presents the understanding of the transcendence of the person in Wojtyła's philosophy. The text discusses in turn: the role of the experience of the person; the concept of transcendence in relation to other concepts used by Wojtyła; the reference to the truth as the basis of personal transcendence; the integration of the person; the transcendence in the personal existence. The analyses conducted in the article show that transcendence of the person in the proper sense reveals the spiritual dimension of his existence as being superior to the material dimension. The presented text draws attention to the richness of threads showing the transcendence of the person in action on the basis of an analysis of lived experience. This approach not only illuminates or presents from another side the traditional concept of transcendence, based on the essential distinction between person and nature, but also adds new and revealing aspects to it. The person as an autonomous subjectivity not only freely determines himself/herself, but moreover transcends humanity as a general human nature – in virtue of an individual, unique personal existence. As a crowning achievement of the concept of the transcendence of the person, the metaphysical aspect of anthropology, which is strongly present in Wojtyła's thought, is proposed here, which is somewhat new in the treatment of the topic of transcendence. According to this approach, transcendence experienced in action reveals its deeper level: transcendence in existence, which reveals the deepest foundation of being a person.

**Keywords:** Karol Wojtyła, transcendence, person, philosophical anthropology, human being, human experience, freedom, truth, spirituality, integration of the person, personal existence

Karol Wojtyła's (1920–2005) philosophical anthropology is a unique theory of the human person, developed as a result of combining the tradition of Aristotelian-Thomistic realism with selected elements of contemporary philosophy, particularly phenomenology. This anthropology is one of the greatest achievements of the Lublin Philosophical School<sup>1</sup> to which Wojtyła belonged during his academic work at the Faculty of Philosophy at the Catholic University of Lublin, where he conducted research on ethics and philosophical anthropology until being appointed bishop of Rome as John Paul II. Numerous discussions and philosophical disputes taking place at the Lublin School in the 1960s–1970s became the foundation of Wojtyła's original method of philosophical reflection on the human being: gaining knowledge about

---

This paper is an outcome of the project funded by the Minister of Science and Higher Education (Poland) within the program under the name "Regional Initiative of Excellence" in 2019–2022, project number: 028/RID/2018/19, the amount of funding: 11 742 500 PLN.

<sup>1</sup> On the Lublin Philosophical School see: Krąpiec – Maryniarczyk, *Lublin School*, translated by Hugh McDonald.

the essence of the person occurs through a phenomenological analysis of the experience lived by the individual.

The reflection conducted in this paper will guide us through Wojtyła's concept of experience and the most important aspects of the person's transcendence, including a reference to the truth, as well as spirituality and fulfillment. Since transcendence expresses and embraces the experience of the person as such, it will be necessary to enter the areas of deeper anthropological analyses, which sometimes may lead to terminologically confusing and perceptually difficult to comprehend argumentation.

The present paper is founded on Wojtyła's philosophical writings alone, although the issue of the relation to truth, crucial for his concept of transcendence, was addressed by him on numerous occasions in theological publications from the papal period.<sup>2</sup> The topic of the person's transcendence is present in all of Wojtyła's works, although directly it was presented in two philosophical writings which will serve here as basic source texts: (1) the monograph *The Acting Person*, which presents a multi-stage process of revealing what, in a man/woman, is irreducible to determined structures, that is, the person, and (2) the article "The Transcendence of the Person in Action and Man's Self-Teleology," which summarizes the issue of the person's transcendence and shows an important relationship between transcendence and the problem of happiness and the purpose of life.

## 1. Anthropology as Experiential Knowledge

Wojtyła's anthropology can be described as experiential knowledge, that is knowledge obtained from the experience we are living. Its starting point is not a previously constructed notion or system from which subsequent theses are deduced. On the contrary: at each stage of a reflection on a man/woman, a phenomenological analysis of some aspect of human experience is applied – the experience understood as a common-sense experienced a man's/woman's contact with the world and with oneself. From phenomenology Wojtyła borrows the concept of direct viewing of

---

<sup>2</sup> These include chiefly the encyclicals *Fides et Ratio* (1998) and *Veritatis Splendor* (1993). Since Wojtyła respected the principle of the autonomy of philosophy and theology, the Polish philosophical literature usually makes a distinction between his proper names and 'Karol Wojtyła' is used in reference to his philosophical views from the time of his academic work, whereas 'John Paul II' is used in relation to his theological papal thought (although in fact, all his writings present a synthesis of reason and faith as complementary). Outside Poland this distinction is rarely applied which, in my opinion, may lead to the suggestion that Wojtyła himself, known to all as John Paul II, did not attach importance to the autonomy of philosophy and theology and therefore, according to some, cannot be considered a partner in a strictly rational discussion. Such a suggestion is highly unjust and, what is more, distorts the image of Wojtyła's philosophical output and in a sense deprives the world of it.

an object and, on the grounds of anthropology, he transforms it into the concept of understanding experience which includes both sensory observation and intellectual understanding.<sup>3</sup> For experience grasps certain separating structures which allow an initial understanding of the experience itself, followed by a subsequent understanding of its subject: a man/woman. However, Wojtyła is aware that this understanding is neither complete nor sufficient.<sup>4</sup> It is rather basic, 'source', and its main function is to enable men/women to achieve self-knowledge, to discover the truth about themselves (Wojtyła's concept at this point resembles Socrates' conduct). Moreover, the anthropological aspects in Wojtyła's thought are necessarily connected with ethical aspects, because the person fulfills themselves in moral acts,<sup>5</sup> for a man's/woman's experience is in fact internally consistent with the experience of morality in its existential aspect.<sup>6</sup>

Wojtyła is convinced that men/women are available to themselves in a basic experience of insight that should be reflected upon. Thus, it is not an abstract experience, presented in definitions as a result of discursive analyses, but lived experience, that is alive, not detached from the person's 'here and now.'<sup>7</sup> Subjectiveness thus becomes the starting point of an anthropological reflection, because only at the level of the lived subjectiveness is it possible to get to know the dynamic relation of the person to the act, or in other words, to get to know the personal efficacy, that is a causative relation of the person to the act. The priority, which in Wojtyła's philosophy is given to the subjective aspect of human experience, therefore stems from the very nature of the person experiencing themselves – thus, it is both methodological and substantive a requirement of anthropology as a theory of the person.<sup>8</sup>

Despite placing the inner experience of subjectiveness ('I') in the center of the reflection, Wojtyła strongly rejects the accusation of subjectivism, which would be justified only if the experience was completely separated from the action and the moral values were reduced to the content of consciousness.<sup>9</sup> However, consciousness is not an independent subject, but only an aspect of the person, and a man/woman is given also in the context of the objective reality: "the person, the action, and their dynamic union are more than merely an enactment of consciousness; indeed, they are a reality that exists also apart from consciousness."<sup>10</sup>

<sup>3</sup> Wojtyła, "Problem of Experience," 113; Wojtyła, "Personal Structure," 188; Wojtyła, *Acting Person*, 6–10.

<sup>4</sup> Wojtyła, "Słowo końcowe," 353.

<sup>5</sup> As an ethicist, Wojtyła focuses primarily on the field of practical knowledge (*praxis*) (*Acting Person*, 16–17).

<sup>6</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 13.

<sup>7</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 3–8. Since the fact of being a person is, according to Wojtyła ("Subjectivity and the Irreducible," 210–215), given in the experience, he uses the terms 'the person' and 'the human being (a man/woman)' interchangeably, explaining 'the person' as 'what is irreducible in the human being.'

<sup>8</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 57.

<sup>9</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 58.

<sup>10</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 153.

At the same time, applying the subjective aspect of the person's experience at the starting point of anthropology is a response to the object-oriented approach towards the phenomenon of the person, dominant in the classical Aristotelian-Thomistic philosophy, favoring mainly speculative methods.<sup>11</sup>

Wojtyła fits into the classical model of philosophizing, even though he focuses essentially on the phenomenological description of data provided in experience. A strong emphasis on the subjective perspective in his philosophy does not lead to the subjectivization of anthropology nor to the breaking of its ties with metaphysics. Wojtyła's solution is a realistic interpretation of the human being, with a significant deepening of his subjective dimension.<sup>12</sup> He never departed from epistemological realism nor from the realistic concept of being and truth.

Wojtyła's notion of experience contains all distinguishable sides of cognition, such as perception and reasoning, observation and insight. At the same time, he assumes there is only one human cognition (from the point of view of its function), though we may distinguish separate structural elements in it. The experience must therefore include both the sensory and intellectual side.<sup>13</sup> Wojtyła also believes that the internal and external experience must be integrated; they must be understood adequately, that is in their mutual relationship. The experience is fundamentally uniform, and its simplicity is more primary and obvious than its complexity. For this reason, the experience is not the sum total of its constituent acts, but it concerns a certain whole, for example a human being.<sup>14</sup>

The main subject of the analysis is the human act bearing a personal mark. The act is a special moment of insight into the person: it is a fact which reveals the acting man/woman, for this is how men/women are given to themselves. The fact that 'a man/woman acts' ('I act') at the level of the experience can be understood as 'the act of the person' – it allows to conceive the person as the subject of the act. That is why Wojtyła called *The Acting Person* a study in which "action reveals the person, and we look at the person through his action."<sup>15</sup>

---

11 The important links between Wojtyła's work and the Aristotelian-Thomistic metaphysics are also expressed in the intention not only to complement traditional anthropology with the subjective aspects, but also to highlight the object-oriented aspects, present in it, showing that they also come from the experience (see Wojtyła, *Acting Person*, 256–257; Wojtyła, "Personal Structure," 194–195).

12 Wojtyła, "Subjectivity and the Irreducible," 213, 215–216; Wojtyła, *Acting Person*, 56–58. On this topic see also: Savage, "The Centrality," 19–51.

13 Wojtyła, "Problem of Experience," 108–109; Wojtyła, *Acting Person*, 3–11.

14 Wojtyła, *Acting Person*, 3–4, 8, 79–80.

15 Wojtyła, *Acting Person*, 11.

## 2. The Notion of Transcendence

The sense of the person's transcendence, which is most often used in the tradition of the classical realistic philosophy, points to such properties as consciousness, freedom, responsibility, etc., which distinguish the person from other subjects. The person's transcendence means what is important for being a person. By virtue of these properties, the persons transcend the world of nature with which they are also significantly connected, thus demonstrating that their existence goes beyond earthly life. Wojtyła, as a creative continuator of the Aristotelian-Thomistic tradition, undoubtedly refers to this concept and, just as he does with many elements of this tradition, he introduces his own modifications. So, we will be able to take a look at this issue and examine what is new and important in Wojtyła's interpretation, to what extent it is an attempt to show more deeply and more clearly the basics present in the traditional approach, as well as how lived experience can be a way to discover the person's transcendence.

First, it will be necessary to introduce several key terms used by Wojtyła in a specific sense.<sup>16</sup> Men/women experience themselves as dynamic realities, because they act and change, while remaining themselves. Two directions of elementary human dynamism are revealed in two fundamental facts: 'a man/woman acts' and 'something happens in a man/woman.' The difference between these dynamisms is determined by the experience of efficacy which leads to the acceptance of the opposition between the act in which men/ women experience themselves as agents ('a man/woman acts'), and activations which involve realization that an action is present in a man/woman ('something is happening in a man/woman'). In the first case there is a causal link between the person and the act, while in the second case the person is only a passive subject, perceiving the fact that a certain activity is taking place in them.<sup>17</sup> This distinction plays a key role in revealing the personal subject and is also crucial in interpreting the person's transcendence.

The above mentioned dynamisms: (1) differ in terms of the scope of consciousness: the experience of performing an act is fully conscious (the consciousness of the act), while activations occur spontaneously and may be, at best, registered by consciousness;<sup>18</sup> (2) they remain in an 'active-passive' opposition to each other in terms of becoming human, whereby activations, as being passive, can determine only

---

<sup>16</sup> Due to space limitation I am omitting here quite an important problem of how Wojtyła used philosophical terms, how redefined them and attempted to modify traditional and contemporary concepts etc., as well as the related difficulties regarding the translation of these terms from Polish into English. On this subject see, e.g. Taylor, "The Acting Person in Purgatory."

<sup>17</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 66–69.

<sup>18</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 88–90.

the self-shaping of the organic elements and the nature's causation, while "it is man's actions, his conscious acting, that make of him what and who he actually is."<sup>19</sup>

The notion of efficacy is complemented by freedom which is the root of the former. The experience evidencing freedom has the form of 'I may but I need not,' which in turn is the basis of the experience of 'I will,' identical with self-determination<sup>20</sup> [this will be discussed later]. If we are gaining knowledge about the person primarily from the perspective of the action that expresses them most fully, then the very fact of a free action in which the person constitutes themselves ('self-determination')<sup>21</sup> can, for a start, be considered the basis for the person's transcendence in relation to the dynamisms of nature.

Let us now turn to the explanation of the term 'transcendence,' which we find in Wojtyła's arguments. Based on the Latin etymology of the word (*trans-cendere* 'crossing a threshold or border'), Wojtyła makes an important distinction, based on which, to some extent, he will indicate the essential content of the person's transcendence.<sup>22</sup> The first area of crossing borderlines of the subject are the so-called intentional acts, that is cognitive acts and the acts of willing, which are directed (although each of them in a different way) towards the objects outside the subject itself. It is only intentional directing of the subject towards various goals of aspiration, with a clear emphasis on crossing the subject's borderlines, that is a kind of 'going out towards the objects.' This type of transcendence Wojtyła calls horizontal transcendence and he does not assign to it the essential role when uncovering the depths of the person. It is worth noting that intentionality, in the most general sense, is also present in animals which direct their actions towards certain goals. Thus, this type of transcendence could be ascribed to all cognizing beings, which means that this feature is not characteristic only of persons and therefore cannot constitute their essence.

The type of transcendence that is specific to the person – called vertical transcendence and, more properly, the transcendence of the person in the action – is the dominance of 'I' over one's own dynamisms, based on freedom understood as self-determination (this term is supposed to indicate the experiential dimension of freedom, related to the experience of being determined by one's self): "This dominance serves as a kind of guideline. In contrast, there is no such domination in an individual who is but the subject of activations coordinated by instinct. Acting, the action, in the strict sense cannot occur where there are no means to make one's

<sup>19</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 98.

<sup>20</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 99–101.

<sup>21</sup> The Polish term *samostanowienie* is typically translated into English as *self-determination*. It seems to us that the English equivalent does not fully render the Polish meaning of this word, as Wojtyła points to two important aspects of this issue: firstly, the autonomy in deciding about one's life, and secondly, the fact that with every act a human being forms and shapes their 'self.'

<sup>22</sup> The explanation of the term 'transcendence' can be found in Wojtyła, *Acting Person*, 119, 179–181, and in Wojtyła, "Transcendence," 207–208.



dynamization depend on the ego.”<sup>23</sup> This dominance is the essence of the personal transcendence: “transcendence determines that special structural trait of man as the person which consists in his specific domination of himself and his dynamism.”<sup>24</sup>

Striving to grasp the essence of the above-mentioned dominance, Wojtyła first states that freedom, according to the common or ‘abstract’ understanding, means independence. However, if we transfer this issue to the area of experience of the subject fulfilling the action, we will notice, as Wojtyła shows, something quite opposite: “the lack of the relational concatenations of numerous factors [...] in its dependence on the ego in the dynamization of the subject precludes the freedom of human action.”<sup>25</sup> Therefore “it is the dependence of acting on the ego that serves as the basis of freedom.”<sup>26</sup> The person as a subject experiencing consciousness and self-determination introduces a different type of conditionality to the dynamism inherent to the individual. And it is in the act, which Wojtyła calls *actus personae*, that the moment of dependence on one’s own ‘self’ is experienced, the moment which is the foundation of freedom. Freedom, on the other hand, defines transcendence: “the person ‘transcends’ his actions because he is free and only so far as he is free.”<sup>27</sup>

Speaking of the person’s self-dependence, Wojtyła introduces the concept of the objectification of own’s ‘self’: “The precondition of freedom is the concrete ego, which while it is the subject is also the object determined by the acts of will.”<sup>28</sup> Again, this objectiveness of the subject is brought about by the efficacy in which the subject constitutes themselves, but this objectiveness is absent at the level of the nature itself. Such binding of dominance with self-determination allows us to speak of the objectification of oneself in a positive sense. Since men/women in their own acts, constitute themselves, that is they make themselves such and such by fulfilling a free action, then in the action they are dependent only on themselves. This means that the subject is at the same time the object of their own action: a man/woman is for themselves both the subject (‘I constitute...’) and the object (‘... myself’). What follows from the objectification of oneself is: (1) no one, except for me, objectifies me; the source of my free action is within me; (2) I make myself someone, I am the object of shaping myself, in every free action I take; (3) the experiential discovering of the subject takes place in the process of making myself the object, which is the property of self-determination.<sup>29</sup>

<sup>23</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 119.

<sup>24</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 180.

<sup>25</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 118.

<sup>26</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 117.

<sup>27</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 138.

<sup>28</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 120.

<sup>29</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 111–114, 120–124. At the level of a deeper analysis of the subject’s objectiveness, Wojtyła (*ibidem*, 106–108) discloses two structural properties of the human person: possessing oneself and being capable of governing oneself, which both explain self-determination.

The dominance of the human subject over one's own dynamism, that is transcendence in the action (vertical), means both dependence on one's self and the independence of the objects of willing.<sup>30</sup> This independence, however, must not be understood as the person's detachment from the world of values (the objects of willing). The person's freedom is, as Wojtyła explains, 'freedom for' values,<sup>31</sup> whereas the basis of transcendence, as we will soon see, is a reference to the truth. Every choice of the good and every decision about the good is a reference to the truth about the good, and self-determination is nothing more than the answer of the human 'I will' to the value.<sup>32</sup>

### 3. The Reference to the Truth as a Basis for Transcendence

Being subjects of the action, men/women exceed themselves in the action as they direct themselves towards the objects (values) and they choose them. The experience of values is crucial for understanding the person and their transcendence: "included in the experience of value there is the knowledge of the truth about the objects that the will turns to by the power of its specific intentionality."<sup>33</sup> Wojtyła does not speak here of the truth in the ontological sense (what a thing is), but axiological (what value a thing has) – the truth determines the transition from 'to know' into 'to will'.<sup>34</sup> The willing has the form of a decision, and the resulting choice is based on the known truth about the object as a certain good. However, it is not the will, as the will itself, that moves in the direction of objects, but it is the person who moves in the direction of values that they choose. In control of their decisions and in the acts of the autonomous recognition of the values in relation to the truth, the person experiences something that is an evidence of the reference to the truth, present in them: the responsibility for their actions.<sup>35</sup>

In revealing the relationship between freedom and the truth, it is important to understand a man/woman primarily as a moral subject, that is someone who makes themselves good or bad. The discernment between good and evil is made in the person's conscience whose foundation is the relationship to the truth: "the human person has the 'right' to freedom, not in the sense of unconditioned existential independence, but insofar as freedom is the core of a person's self-reliance that essentially

---

30 Wojtyła, *Acting Person*, 138.

31 Wojtyła, *Acting Person*, 132.

32 Wojtyła, *Acting Person*, 134–135.

33 Wojtyła, *Acting Person*, 142.

34 Wojtyła, *Acting Person*, 143.

35 Wojtyła, *Acting Person*, 169–174.

relates to the surrender to 'truth.'<sup>36</sup> It is the conscience that seeks the truth and aspires to grasp it in the field of values, that reveals the dependence of human freedom on the truth, while "the sense of duty is the experiential form of [...] the dependence on the moral truth, to which the freedom of the person is subordinate."<sup>37</sup> This is why, as Wojtyła explains, "it is in the conscience that there is achieved the peculiar union of moral truthfulness and duty that manifests itself as the normative power of truth."<sup>38</sup> Hence there is an important emphasis on the drama of freedom and the duty occurring in the human person: "outside of the drama man cannot fulfill himself as a person."<sup>39</sup> This drama is a sign of the person's transcendence.

It follows from the above that "the transcendence of the person through freedom is realized in the quest after the value of truth or truthfulness."<sup>40</sup> In this way, Wojtyła aims to show that the dependence on the truth constitutes the person in their transcendence. The transcendence of the person in the action thus reveals the fundamental significance of truth for the person as the truth about the good. The analyses of cognition, will or human values reveal the person only when they bring out their transcendence as a reference to the truth (the 'true' good):<sup>41</sup>

The transcendence of the person in action does not consist solely either in the ontological autonomy, or self-centered dependence on the ego. It includes also the [...] moment of reference to 'truth,' and it is this moment that ultimately determines freedom. For human freedom is not accomplished nor exercised in bypassing truth but, on the contrary, by the person's realization and surrender to truth. The dependence upon truth marks out the borderlines of the autonomy appropriate to the human person.<sup>42</sup>

The limits of human autonomy addressed here are a safeguard against the degradation of freedom to self-will which disregards any truth.

Thus, it is not the intentional directing of the will towards values that is decisive for the understanding of transcendence ('the horizontal transcendence' as mentioned before), but the structure of self-determination: a mature choice ('I will') implies the subject's reference to the truth. In this way, a higher dimension of transcendence is revealed in the human experience, which is inherent to the person (vertical transcendence): in fact, it is only by virtue of the reference to the truth that men/women obtain this dominance, this specific governing over their actions and willing.<sup>43</sup>

<sup>36</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 154–155.

<sup>37</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 156.

<sup>38</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 162.

<sup>39</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 168.

<sup>40</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 166.

<sup>41</sup> Wojtyła, "Person: Subject and Community," 286; Wojtyła, *Acting Person*, 141.

<sup>42</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 154.

<sup>43</sup> Wojtyła, "Transcendence," 207–208.

Wojtyła points to one more important issue. In the dynamics of efficacy, the effect of the action is external to the person and, at the same time, internal (intransitive), because men/women, as the agents of the act, simultaneously fulfill themselves in it, and “to fulfill oneself means to actualize, and in a way to bring to the proper fullness, that structure in man which is characteristic for him because of his personality.”<sup>44</sup> This is an extremely important moment in Wojtyła’s anthropology, leading to the uncovering of a deeper meaning of the personal structures (I will develop this topic in the last section). Analyzing the nature of willing, Wojtyła emphasizes this unusual phenomenon and presents the willing of anything as an act always directed to the subjects themselves: their own ‘self’ “in some respects is the ultimate object of the will,”<sup>45</sup> present in every willing and in every performing an act. Consequently, we need to say that the effort of conscience is not about the values per se, detached from willing, but it is about the fundamental value of the person as the agent of the action; it is about the fulfillment of the person in truth:<sup>46</sup> “the person ... fulfills himself through reference to ... a real good and not otherwise.”<sup>47</sup>

Let’s summarize this important step in the reflection: “freedom [...] carries within itself the surrender to truth,”<sup>48</sup> which is specific only to the human person. This dependence on truth: (1) is dynamic, since it is realized in actions in which the person expresses themselves; (2) introduces the transcendence of the person, that is the distance to the objects of their own willing;<sup>49</sup> (3) does not refer only to the intentional objects of willing (values), but it is more concerned with the very subject, their own ‘self’. The person thus fulfills themselves by self-determination and by the reference to the truth, since they fulfill themselves as a good or a bad person. In this sense, self-determination is occurring parallel to self-fulfillment.<sup>50</sup> Moreover, since men/women fulfill themselves in action, it means that they are ‘not yet done’, incomplete, that is contingent. Freedom can, therefore, be used by a man/woman well or badly, that is either as an accomplishment on the path to fulfillment, or in the opposite direction: “Thus, he cannot be sure of his freedom. It is precisely in this conditionality and this uncertainty that the ethical aspect in the contingency of the person consists, and on it rests the significance of the conscience.”<sup>51</sup>

At this point of our reflection the significance of transcendence can be summarized in the words of Karol Wojtyła: “Our decisions of conscience at each step reveal us as persons who fulfill ourselves by going beyond ourselves toward values accepted

---

44 Wojtyła, *Acting Person*, 151.

45 Wojtyła, *Acting Person*, 161.

46 Wojtyła, *Acting Person*, 161.

47 Wojtyła, *Acting Person*, 155.

48 Wojtyła, *Acting Person*, 156.

49 Wojtyła, *Acting Person*, 159.

50 Wojtyła, *Acting Person*, 161.

51 Wojtyła, *Acting Person*, 154.

in truth and realized, therefore, with a deep sense of responsibility.<sup>52</sup> The truth experienced by the person becomes somehow personal, and through it the person becomes 'I'. The personal dimension of truth discovered in this way shows us that truth is not something abstract, but an existential factor linked with the self-fulfillment of each person.

The human person in Wojtyła's mind is someone who experiences their subjectiveness and freedom, and is striving for fulfillment. This whole area of self-experience draws its power from the relationship to the truth, which is inscribed in human nature. Men/women strive for the truth about themselves, about their good, by virtue of their natural pursuit of fulfillment. The origin of the person's transcendence, therefore, is not self-awareness or even freedom as such, but the reference to the truth, since a man/woman is fulfilled through action, and this fulfillment depends on the truth about the good.

#### 4. Transcendence and the Integration of the Person

It is now time to show the importance of transcendence in the entirety of the person as the subject of diverse dynamisms. In a man/woman there is a constant tension between the will – as the power of self-determination – and the potentiality of the human body, emotions and drives, showing natural spontaneity. It is this tension that constitutes the possibility of transcendence, which means the dominance of the person and, consequently, a certain subordination of nature. For men/women are immanent in relation to the material reality of their body and, at the same time, they transcend it – they give personal meaning to the body's dynamisms. This unity can be understood only from the point of view of the person's transcendence.<sup>53</sup>

The person integrates all their dynamisms by transcending them. The dynamisms of the human body and the psyche, belonging to the person's various activations, undergo thus personal integration, or in other words, they are inserted into the process of the person's autorealization.<sup>54</sup> The basis of integration is the act, which reveals the person's efficacy and freedom. It is for this reason that the human act, by integrating the person's numerous and diverse dynamisms, is not their sum, but a new, dominant dynamism that gives these dynamisms a new significance and quality: they become personal. In this way the person's transcendence is the basis of integration of the person in the action.

---

<sup>52</sup> Wojtyła, "Subjectivity and the Irreducible," 215.

<sup>53</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 68, 191–192.

<sup>54</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 189–258.

This means that the dynamisms specific to the human soma and psyche do not simply merge, but they “take an active part in integration, not at their own levels but at the level of the person.”<sup>55</sup> Without the participation in the action of the person, these dynamisms only happen in a man/woman, and as the result of integration they are drawn into the unity of the person.<sup>56</sup> All the dynamisms visible in a man/woman are included in relation to the person as the agent of the action. The integration ‘makes’ these dynamisms personal and thus assigns them to the transcendence of the person in the action.<sup>57</sup> Due to human activity (different from the determinisms of nature), that is efficacy, a man/woman makes use of the innate dynamics of the living being, modifying the original character of this dynamics and subordinating it to a new, more perfect form of life.

Transcendence thus reveals the spiritual aspect of being a person.<sup>58</sup> The conviction about human spirituality is identified with the experience of freedom, responsibility and loyalty to truth. Thanks to the availability of viewing these experiences, Wojtyła’s phenomenological analyses reach a certain positive notion of spirituality, besides the notion developed solely through the negation of materiality. The spiritual element, as a source of human dynamism and the principle of human unity, is at least indirectly ontological.<sup>59</sup> Moreover, it is dynamic in nature, that is it assumes the existence of spiritual potentiality in the form of the powers of reason and will, bearing a clear personal mark and enabling the dynamic union of the person with their action.<sup>60</sup>

The analysis of the integration and a man’s/woman’s dynamic layers, subject to the integration, leads to the conclusion that the spiritual element, which is revealed in the experience of transcendence, evidences both a man’s/woman’s complexity and their unity. The linking of transcendence with spirituality comes close to the transcendence of the person in a metaphysical sense. The phenomenological description revealing spirituality in the experience of manifestations of the person’s transcendence provides knowledge of how spirituality manifests itself in the experience, thus enriching the ontological sense of spirituality, including the old-time concept of classical metaphysics.

Transcendence, therefore, allows a deeper understanding of the nature of the relationship between the person’s unity and the person’s complexity. While the analysis

---

55 Wojtyła, *Acting Person*, 198. The antipersonalistic reduction is a consequence of analyzing these dynamisms at their original level without the consideration of this qualitative leap.

56 Wojtyła, *Acting Person*, 196–199.

57 Wojtyła, *Acting Person*, 256.

58 Wojtyła, *Acting Person*, 159. Wojtyła (*ibidem*, 47–48) understands spirituality as a property that cannot be directly accessible to experience, but observable in certain manifestations, such as self-consciousness and the interiority of being and acting. Spirituality in a less specific sense is equivalent to experiencing transcendence.

59 Wojtyła, *Acting Person*, 182.

60 Wojtyła, *Acting Person*, 184–185.

of the experience indicates a distinctiveness between spirituality and corporeality, the experience of efficacy and freedom reveals a man's/woman's spiritual nature, as not entirely separate from the psycho-emotive nature, but as capable of governing it and creating a dynamic unity with it. The experience therefore shows that: (1) there is an integration between the person and nature, between freedom and what is innate; (2) spirituality (ontologically different from the human body) exists in the body and through the body; (3) nature is an integral part of the person and it exists really only within the person. Transcendence together with the integration thus reveals the person as a special kind of unity, in which exceeding oneself is combined with the integration of all the spheres of the experience. Consequently, the individual can no longer be understood as an average specimen of their species, but as a unique personal subject.

## 5. Transcendence in Personal Existence

So far, I have been dealing with transcendence in the action, about which Wojtyła speaks directly in his anthropological writings. However, as the crowning touch to the concept of the person's transcendence, I will now address the metaphysical aspect of anthropology strongly present in Wojtyła's thought. A man/woman is a subject (*suppositum*) understood as a really existing and functioning being.<sup>61</sup> Thus, it is worth noting that Wojtyła's considerations assume yet another plane of understanding transcendence, and the metaphysical principle which he applies, leads directly to this plane. I mean the scholastic principle of "*operari sequitur esse*" (action is a consequence of existence),<sup>62</sup> thanks to which transcendence experienced in the action (the area of *operari*) reveals its deeper level: transcendence in existence (*esse*). Although Wojtyła emphasizes that he is particularly interested in the field of *praxis* and he focuses directly on it, at the same time he implies the plane of *theoria* and the need to move from *operari* to *esse*.<sup>63</sup> This became the basis for the recognition of the personal act of existence (*esse*) as the factor lying at the root of all the person's dynamisms. The action reveals the origin of human dynamism, which is existence, and this means that it allows us know the foundation of being a person.<sup>64</sup> Thus, by

<sup>61</sup> Wojtyła, "Person: Subject and Community," 273–277; Wojtyła, *Acting Person*, 72–74.

<sup>62</sup> Wojtyła employs this principle as the basis for the transition from *operari* to *esse*, i.e. from the analysis of the action (the act) to the understanding of the person. Therefore, it also lies at the methodological basis of the very concept of *The Acting Person*. For the explanation of this principle see: Wojtyła, *Acting Person*, 73–75, 82–85; Wojtyła, "Person: Subject and Community," 275–277.

<sup>63</sup> Wojtyła, "Teoria – *praxis*," 468.

<sup>64</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 83–85.

analyzing the act we know a man/woman not only as the subject of the action, but also as someone who has a determined ontological profile.

In Wojtyła's analysis, the subjective aspects captured in phenomenological descriptions of the experience, correspond to the objective states of being, whereas subjective structures reflect the objective reality of the person as a being. Wojtyła also claims that "efficacy itself [...] leads us to the objective order of being and existence."<sup>65</sup> We can therefore acknowledge that the person's transcendence is rooted in the objective reality. Let us therefore look at the concept of the person's transcendence at the level of *theoria*: from the point of view of the existence of the person, which plays a key role in this interpretation.<sup>66</sup>

Since the person is the subject (*suppositum*) of existence and action, their proper existence (*esse*) – as Wojtyła claims – is personal, not just individual, in the sense of individual nature. Thus, the notion of the person is fully expressed by uniqueness and unrepeatability, rather than concreteness. This entails a turn from the understanding of personal actions, as realizing an individual rational nature, to the understanding of these actions as being fulfilled by unrepeatably and unique person.<sup>67</sup> A man/woman is therefore not an individuated essence of humanhood, but a unique personal being with their own particular personal existence. Therefore, it is not enough for men/women to satisfy their natural needs and actualize the good of their species, but to actualize them in a personal way. This means that the area in which personal existence is revealed is human nature, as a set of dynamisms that are at the person's service in developing their own initiative of freedom.<sup>68</sup> And this is the first aspect of the transcendence of the person in existence.

Since the personal *esse* is at the beginning of every dynamism that is characteristic of a man/woman, as well as of everything that happens in a man/woman, it must be acknowledged that this very *esse* (existence) is not something else but the primary human dynamism, the principle of all the man's/woman's dynamisms. And it is by virtue of personal existence that every human dynamism, and even what is only happening in a man/woman, bears a personal mark.<sup>69</sup> Therefore, it is only by virtue of personal existence that the integration of the person is accomplished, and transcendence turns out to be an observational sign of that existence. This is another aspect of the transcendence of the person in existence.

---

<sup>65</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 68.

<sup>66</sup> Although the considerations regarding the dependency of the domain of action on the domain of existence precede those on the person's transcendence in Wojtyła's *Acting Person*, yet assigning the notion of transcendence to the former required reversing the order.

<sup>67</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 111–112.

<sup>68</sup> Buttiglione, *Karol Wojtyła*, 138.

<sup>69</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 72–74, 83–85. Wojtyła (*ibidem*, 73) points out here *explicite* to the concept of *esse* by St. Thomas Aquinas, the concept whose continuation, and maybe a modification, is supposed to be the theory of the person's act rooted in the personal existence.



Moreover, the necessary link between going beyond oneself towards values, and the self-fulfillment, leads to the thesis of integrating truth and freedom in fulfillment: “the fulfillment of the person in action depends on the active and inwardly creative union of truth with freedom.”<sup>70</sup> Such an amalgamation is happiness-bearing. In the totality of human experience, loyalty to the truth is also one’s loyalty to one’s own fulfillment as a person, and therefore constitutes one’s basic existential vocation.<sup>71</sup> Here, Wojtyła sees a point of convergence between the person’s axiology and their eudaemonology: to fulfill oneself means to actualize the good through which a man/woman becomes good, which in turn is almost the same as being happy.<sup>72</sup>

Wojtyła presented this convergence in the form of the relation between ‘the self-teleology of the limit,’ that is self-fulfillment in a free action in reference to the truth, and ‘the self-teleology of aim,’ that is the final fulfillment of oneself as a person. Wojtyła says: “the ‘self-teleology of the limit’ is first of all existentially proper to the man who exists and acts in the world. It is this limit which is the truth of human acts.”<sup>73</sup> But under this necessity, resulting from a man’s/woman’s existence and action in the world, “there is constantly being revealed as it were a second dimension, ‘the self-teleology of aim,’ which the ancient and medieval thinkers had connected with the concept of happiness.”<sup>74</sup> It is this auto-teleology of aim that turns out to be the crowning of the concept of transcendence of the person in action.

Self-fulfillment, as Wojtyła points out, does not mean shutting off within oneself, but it shows an exceptional openness to other persons, to the pursuit of a certain type of community of personal existences, in which the person’s life reveals its transcendent qualities: “man fulfills himself ‘through others’ and realizes his own self by living ‘for others.’”<sup>75</sup> The pursuit of fulfillment gives the person’s life a specific direction, leading to the union with other persons in a community which is based on a mutual participation in humanness. This participation is an essential dimension of the person’s realization.<sup>76</sup> It is another facet of the person’s transcendence in the perspective of the auto-teleology of aim: the person not only goes beyond themselves towards others, but also outgrows themselves, as Wojtyła states.<sup>77</sup>

The person constitutes themselves, which makes them radically distinct from objects and it means that the person cannot be reduced to the world of nature.<sup>78</sup> Human being transcends nature primarily in its mode of personal existence. By going deeper

<sup>70</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 175.

<sup>71</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 167–168.

<sup>72</sup> Wojtyła, *Acting Person*, 174.

<sup>73</sup> Wojtyła, “Transcendence,” 210.

<sup>74</sup> Wojtyła, “Transcendence,” 211.

<sup>75</sup> Wojtyła, “Transcendence,” 210.

<sup>76</sup> The issue of participation, in its fairly specific sense, is discussed by Wojtyła in *Acting Person*, 261–299.

<sup>77</sup> Wojtyła, “Transcendence,” 210.

<sup>78</sup> Wojtyła, “Subjectivity and the Irreducible,” 210–215.

into the essence of the person, we see that the person is directed towards what is absolute, final,<sup>79</sup> and what has already become somehow present in the person's experience at the level of the transcendent reference to the truth. The conscience directs men/women towards 'outgrowing themselves' and thus achieving full conformity with themselves.<sup>80</sup> The reference to the truth, therefore, binds the whole person, because men/women are for themselves the aim of their actions: when they reach the end, which is the truth, they fulfill themselves. Therefore, the search for the truth remains an ever-present sign of a man's/woman's openness to the transcendent and the absolute, and the man's/woman's conscience is called the voice of God, because it is the conscience which reveals the transcendent level of human life.<sup>81</sup>

This peculiar and highly important relationship between the truth present in the human experience of freedom, and the absolute truth, reveals a deeper meaning of the person's transcendence. This relation, according to Wojtyła, reaches the peak of human cognitive activity, and also reveals inherent in the human nature openness to a response that transcends the natural sphere of life: "the opening of human *praxis* to God [...] allows this *humanum* to find himself in the full dimension of transcendence, which is deeply rooted in the personal structure of human being."<sup>82</sup> Already as John Paul II, he referred to this issue in his 'most philosophical' encyclical *Fides et Ratio*: "men and women are on a journey of discovery which is humanly unstoppable [...]; their search looks towards an ulterior truth which would explain the meaning of life. And it is therefore a search which can reach its end only in reaching the absolute."<sup>83</sup> Wojtyła's effort was leading towards a thesis that the person's transcendence cannot be fully understood without a reference to the final dimension of human existence. This is why transcendence speaks so much about the specificity of being a man/woman, about who the person is, and what personal existence is, as well as about the fact that in search of a personal fulfillment, the man/woman inevitably reaches the absolute.

## Conclusion

The human subject, striving for fulfillment in truth, reveals both its imperfection and transcendence: "he does not take a stand, by virtue of the transcendence proper to him 'beyond good and evil' – but only, as is expressly confirmed by experience,

<sup>79</sup> Wojtyła, "Transcendence," 208.

<sup>80</sup> Wojtyła, "Transcendence," 208.

<sup>81</sup> Wojtyła, "Transcendence," 207–209.

<sup>82</sup> Wojtyła, "Teoria – *praxis*," 475.

<sup>83</sup> John Paul II, *Fides et Ratio*, no. 33. In this search reason finally opens up to faith, because: "the religious impulse is the highest expression of the human person, because it is the highpoint of his rational nature. It springs from the profound human aspiration for the truth" (*ibidem*, no. 33, n. 28).

'outgrows himself' through his relations to truth (and therefore spirituality), in order to possess himself in the field of his willing, and thus also to fulfill himself."<sup>84</sup> It can therefore be said that each person is imposed upon themselves as a task, and in every action this task is imposed anew as a challenge to freedom.

This paper presents the understanding and significance of the person's transcendence in Wojtyła's philosophy, starting with his concept of experience. While remaining within the framework of classical realistic philosophy, Wojtyła reached for an advanced phenomenological analysis of experiencing subjectiveness, which was quite controversial in his environment at that time. In the course of the above-mentioned arguments, the person's transcendence in the action first was revealed as the dominance of the person through freedom (self-determination). This dominance is possible because of a reference to the truth in its existential dimension. The above analyses also showed that the person's transcendence is the basis of their integration and reveals the spiritual dimension of the person's being as superior to the material dimension. Finally, the transcendence was presented as an experiential expression of the personal existence. The latter disclosed the deeper aspects of transcendence, demonstrating the person's uniqueness and unrepeatability, their pursuit of fulfillment through the union with other persons and by seeking the ultimate truth.

In relation to the initial understanding of transcendence, founded on the essential distinction between the person and nature, we saw a wealth of threads that show the person's transcendence in the action based on the analysis of lived experience. This approach not only highlights or displays the traditional concept of transcendence from a different perspective, but also completes it to considerably with new and creative aspects. Although Wojtyła does mean transcendence as exceeding nature, when he speaks of efficacy and self-determination, he intends to draw attention to a more internal dimension of transcendence, connected with the relation of freedom to the truth. The person as an autonomous subjectiveness not only constitutes themselves in freedom, but also transcends humanness as a general human nature – by virtue of their individual, unique personal existence.

In his concept of transcendence, Wojtyła showed what men/women are able to achieve by making a deeper reflection on the way of living their own experience. He saw that a man/woman is, first of all, a witness of their being a person: hence the personal experience of each one is the closest testimony of the transcendence.<sup>85</sup> In this way he expressed the hope that men/women would always be able to recognize the truth about who they really are. He appealed to each person's loyalty to their own experience, assuming at the same time the person's maturation, that is perfecting their freedom and discovering their 'self' in relation to the truth – a path that everyone must follow personally. This message is just as pertinent today: now

---

<sup>84</sup> Wojtyła, "Transcendence," 209.

<sup>85</sup> Wojtyła, "Subjectivity and the Irreducible," 214.

when what has been previously clear and obvious is losing their meaning, the value of the personal experience of a man/woman turns out to be priceless.

Practice does not deviate from theory: Wojtyła/Pope John Paul II himself testified to the person's transcendence through his own life and teaching. If this is true that in our times the rational argumentation and factual discussion do not suffice, and many people need the testimony of someone genuinely experiencing their humanity, then this thinker and spiritual leader gives the best testimony which has become well known to many people of our times.

*Translated by Anna Sadowska*

## Bibliography

- Buttiglione, R., *Karol Wojtyła. The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1997).
- John Paul II, Encyclical Letter *Fides et Ratio* [Faith and Reason] (1998).
- John Paul II, Encyclical Letter *Veritatis Splendor* [The Splendor of the Truth] (1993).
- Krapiec, M.A. – Maryniarczyk, A., *The Lublin Philosophical School* (trans. H. McDonald; Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2010).
- Savage, D., "The Centrality of Lived Experience in Wojtyła's account of the Person," *Roczniki Filozoficzne* 59/4 (2013) 19–51.
- Taylor, J., "The Acting Person in Purgatory: A Note for Readers of the English Text," *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 13/3 (2010) 77–104.
- Wojtyła, K., *The Acting Person* (trans. A. Potocki; Dordrecht: Reidel 1979).
- Wojtyła, K., "The Personal Structure of Self-Determination," K. Wojtyła, *Person and Community. Selected Essays* (trans. T. Sandok; New York: Lang 1993) 187–195.
- Wojtyła, K., "The Person: Subject and Community," *The Review of Metaphysics* 33/2 (1979) 273–308.
- Wojtyła, K., "The Problem of Experience in Ethics," K. Wojtyła, *Person and Community. Selected Essays* (trans. T. Sandok; New York: Lang 1993) 107–127.
- Wojtyła, K., "Słowo końcowe po dyskusji nad 'Osobą i czynem' [The Final Word after the Discussion on *The Acting Person*]," K. Wojtyła, *Osoba i czyn, oraz inne studia antropologiczne* [*The Acting Person and Other Anthropological Studies*] (eds. T. Styczeń *et al.*; Lublin: TN KUL 1994) 347–369.
- Wojtyła, K., "Subjectivity and the Irreducible in the Human Being," K. Wojtyła, *Person and Community. Selected Essays* (trans. T. Sandok; New York: Lang 1993) 209–217.
- Wojtyła, K., "Teoria – praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański [Theory – Practice: a Universal and Christian Subject]," K. Wojtyła, *Osoba i czyn, oraz inne studia antropologiczne* [*The Acting Person and Other Anthropological Studies*] (eds. T. Styczeń *et al.*; Lublin: TN KUL 1994) 463–475.
- Wojtyła, K., "The Transcendence of the Person in Action and Man's Self-Teleology," *The Teleologies in Husserlian Phenomenology* (ed. A.T. Tymieniecka; *Analecta Husserliana* 9; Dordrecht: Reidel 1979) 203–212.

# Human Soul in the Light of Czesław Stanisław Bartnik's Universalistic Personalism

JAN MICZYŃSKI 

The John Paul II Catholic University of Lublin, jan.miczynski@kul.pl

**Abstract:** The article presents a contemporary understanding of the human soul according to Czesław Stanisław Bartnik (1929–2020), the founder of universalistic personalism. The term “soul” has been understood in many different ways throughout the history of human thought, hence it still raises confusion today. It is sometimes dismissed as too “religious” and replaced by the word “ego” or “person.” It seems that a successful attempt to link the history of human thought with a contemporary understanding of the person is Bartnik’s personalistic system. The article groups Bartnik’s thoughts on the “human soul” into four main blocks: personalistic reflection on the history of the concept of “soul”; place of the soul in the structure of the contemporary person (real being); clarification of the significance of the soul’s “function” in the inner and outer world of an individual; the existence of a “social person” and – in a sense – a “social soul” i.e., the spiritual self-awareness of society (although there is no single common soul for all people). The analysis leads to the following conclusions: the terms “soul” and “person” are not synonymous today; the meaning of “person” is broader than that of “soul,” however, the “person” does not displace the “soul.” Putting it positively, the soul together with the body constitutes human nature, and thanks to this nature, there is a metaphysical personal “self” (ontic ego) which can be described as a “spiritual soul” or “spirit” (whereby the metaphysical “self” is inseparable from the “soul”) Man as a person expresses himself through body and soul, as well as the metaphysical self (which is present in the consciousness). Because of its “spiritual soul,” a person is constantly in development, transcends reality and is moving towards its ultimate fulfilment in the Communion of the Divine Persons. This is done by making the right moral choices, in conjunction with the Person of Jesus Christ.

**Keywords:** body, soul, spirit, self, human, person, personalism, system

Some contemporary thinkers who try to describe the mystery of the human being seem to believe that the term “soul” is “outdated,” not “existential” enough, too “philosophical,” or merely “religious.” This raises the questions: Is this really the case? Should modern humanities abandon it for some other concepts, e.g., “person”? In fact, such trends have already been observed. They are supported by the opinion that the popular statement attempting to summarize the anthropological idea that man is composed of body and soul now seems too simple, or unclear, because of insightful researchers who believe it has never been fully explained what the body and the soul actually are. Many religions use this composite to express the fundamental truth that man is formed from elements belonging to the earthly (temporal) order and from elements of the supernatural (eternal, divine) reality.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cf. Bartnik, *Misterium człowieka*, 33.

Human existence is primal in relation to all terms; the mystery of reality precedes terminology and, therefore, all terms are in some sense secondary and they are constantly being clarified proportionally to the development of human perception, culture, systems, and methods of thinking. Analyzing the history of thought on the essence of man, one can say, somewhat simplifying, that the fact that humans transcend the world of matter was attempted to be conveyed by the following notions: soul, ego, person.<sup>2</sup> Today, the semantic fields of these words overlap to some extent, but it is appropriate to say that they have to be specified more precisely or mystery has to be expressed with new terms. It seems that the most adequate word to describe man as a whole is “person.” This leads to the problem of how the soul should be understood in this context and how this notion differs from the term “person.” After all, they are used to define the same reality.

The discovery of personalistic reality gave rise to various personalistic movements. Reverend Professor Czesław Stanisław Bartnik (1929–2020), philosopher and theologian, believed that a person contains the codes and structures of all things, the key to the Universe.<sup>3</sup> Therefore, he sought to present an original and independent system – universalistic personalism – a direction of thoughts in which a “person” is the hermeneutic key, the cognitive, methodological, and praxeological key to the understanding of the whole reality. Within this system, he developed personalistic anthropology (personology, prosopology), a branch of anthropology that treats man as a person. He expressed the conviction that the description of a human person is crucial for understanding the entire existence and that the structure of a person helps to explain the universe, history, existence, technology, civilization, culture, art, communication, cognition, understanding, etc.<sup>4</sup>

Despite the fact that there are various publications on Czesław Bartnik’s personalistic thought,<sup>5</sup> it seems no reasonably comprehensive study on the soul itself within his system has so far been published. He himself took a great interest in the subject until the end of his life and created further concepts of thoughts.<sup>6</sup> Accepting the ontic nature of a person (Bartnik opposed the understanding of a person as a mere collection of “personal qualities”) and continuing the dualistic thought of the body-soul composite.<sup>7</sup> Therefore, if through the person, as Bartnik claimed, one can see new senses of the world, it is worth considering the presence of soul in this key. The research method is the hermeneutic analysis of selected texts.

<sup>2</sup> Cf. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, 114–115.

<sup>3</sup> Bartnik, “Personalizm uniwersalistyczny,” 55.

<sup>4</sup> Bartnik, *Hermeneutyka personalistyczna*, 111–112; *Metodologia teologiczna*, 114–115; *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 340, 347; cf. Kowalczyk, “Personalistyczne rozumienie dziejów,” 83–88.

<sup>5</sup> At this point, it is worth mentioning the bibliographical collection of Bartnik’s works and analyses of his thoughts published by Mirosław Kowalczyk: *Działalność naukowa i pisarska Czesława Stanisława Bartnika*.

<sup>6</sup> See Bartnik, *Personalizm*, 177.

<sup>7</sup> Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 229.

## 1. “Soul” at the Beginning of Solving the Mystery of a Person

In creating universalistic personalism, Bartnik sought not to erase the history of human thought but to extract the main ideas and intuitions from it, searching for the grains of truth. His goal was not to polemicize or create an eclecticism but learn as much as possible about reality: in the case in question – the mystery of man.

Bartnik noted that the term “soul” already appeared in various ancient cultures and religious and philosophical systems, which listed different numbers of elements that make up man, such as:

- a) one – matter or spirit – monism;
- b) two – body and soul – dualism;
- c) three – body, soul, and spirit – e.g. classical Hellenistic philosophy (Orphic, Pythagorean, and Platonic tradition), Neoplatonism;
- d) four – earth, air, fire, water (the elements of the world) – Ionian school of philosophy;
- e) five – material body, subtle body, outer (sensory) psyche, inner (reflective) psyche, soul (subject, ego) – ancient Indian anthropology; body, immortal spirit, psyche, double, mummy form – ancient Egyptian culture.<sup>8</sup>

The term “soul” was used to express the idea that there is a reality hidden in man that allows him to transcend successive “worlds”: inanimate matter, biosphere, zoosphere, psychosphere, and eventually also the anthroposphere, which, however, is not the end point of his development.<sup>9</sup> Learning about his mystery of transcending the surrounding reality, man tried to express it with appropriate words, which is why, in addition to the notion of “body” (the material part of man) and “soul” (the immaterial part of man), he introduced the notion of “spirit,” “ego,” to gradually reach the mystery defined by the word “person.” Bartnik readily listed and discussed successive “unveilings” of the mystery of human existence, described in the history of human thought using various notions. It is worth checking, together with Bartnik, what the tradition says on this matter, paying attention to the place of “soul.”

*Body* (Greek: *sarks, soma*; Latin: *caro, corpus*). To man, seeking the truth about himself, matter and his own body, made from this matter, seem the most real existing thing. Man recognized that through his body, he was rooted in natural world, wildlife and the universe, but he also found that it was his own body that distinguished him from any other reality.<sup>10</sup> If his body was made of the matter, the cause of his subjectivization was seen in the “soul” (Aristotle).

<sup>8</sup> Bartnik, *Personalizm*, 149–150; *Dogmatyka katolicka*, I, 396–398; “Osoba” w *filozofii i w teologii*, 12; *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 229.

<sup>9</sup> Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 234.

<sup>10</sup> Cf. Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 233.

*Psychism.* It was noted that the order of matter is transcended by living beings, especially psychic ones. They already exist in simple biological forms and become more perfect in more complex forms, which have the possibility of indeterminism, some forms of cognition, decisions, instinct, senses, feelings, and creativity manifested in adaptation to the environment;<sup>11</sup> some of them have the ability to communicate (in simple forms, starting with the world of plants and the zoosphere).

*Soul* (Greek: *psyche*; Latin: *anima*) – the living element began to be called “soul” in the broadest sense. For this reason, philosophical biology distinguishes plant (vegetative), animal (sensory), and human (rational) souls.<sup>12</sup>

*Human soul.* Along with human mindfulness, a unique mysterious complexity was recognized in man (distinguishing humans from the zoosphere): inner depth (microcosm) and outer reality (macrocosm), matter and the possibility of transcending it; at the same time, it was understood that there is no hidden antithesis in the body-soul composite.

*Spirit* (Greek: *nous, pneuma*; Latin: *animus, spiritus, mens, genius*). It was acknowledged that man has an ability to perform higher mental acts, a factor that allows participation in God (in addition to the body and psyche);<sup>13</sup> sometimes “soul” and “spirit” meant the same thing.<sup>14</sup>

Bartnik enriched his analysis of philosophical anthropological thought by referring to the revelation contained in the Bible. In the Hebrew tradition, he found mainly the dichotomous concept stating that man consists of body and soul (Hebrew: *bašar* and *nefes*), in the Hellenistic trichotomous tradition – elements such as body, soul, and spirit (Hebrew: *bašar, nefes, ruah*).<sup>15</sup> Bartnik also noted that although a completely unified position did not exist, Christian tradition evolved towards dichotomy (it occurred in the Middle Ages, under the influence of Aristotle’s hylomorphism<sup>16</sup>), but did not abandon what was referred to by the term “spirit” (Hebrew: *ruah*; Greek: *pneuma* or *nous*; Latin: *spiritus*).<sup>17</sup> It was believed that thanks to what is referred to by the word “spirit,” man can unite with the Spirit of God, with the Holy Trinity, and can live a spiritual life, that is, a life in the Holy Spirit

11 Cf. Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 234.

12 Kowalewski, “Dusza,” 104. Bartnik was aware of the immense richness of the tradition of human thought on the notion of “soul.” While creating *sui generis* syntheses, he simultaneously made certain simplifications. For more information on the understanding of *nefes* and *psyche* in Greek philosophy, see Lemański – Goniszewski (ed.), *Problem psychofizyczny*, 44–53; on Hebrew anthropology, see Tresmontant, *Problem duszy*, 63–84.

13 Kamiński, “Duch. W filozofii,” 276.

14 Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, I, 396.

15 Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 229.

16 Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, 119.

17 Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 229. The Christian tradition distinguished three creations of man: corporeal man (Greek: *hylikos*, Latin: *carnalis*), psychic man (Greek: *psychikos*, Latin: *psychicus*), and spiritual man (Greek: *pneumatikos*, Latin: *spiritualis*); Bartnik, *Personalizm*, 150.



(cf. Rom 8:9).<sup>18</sup> As strongly emphasized by Bartnik, the fact that Christianity adopted the Hebrew thesis according to which all these elements constitute one man is also important.<sup>19</sup>

Bartnik believed that Catholic theology did not pay enough attention to how the soul is understood in the New Testament as it focused mainly on philosophical thought. This is where he saw an important role for personalistic hermeneutics, which would make it possible to see more fully the unity of the body-soul composite, where the body signifies the earthly dimension (creation) and the soul – the heavenly dimension (salvation history, eternity).<sup>20</sup>

*Person* (Greek: *persona*). At this point, it is important to mention the term “person,” which has become central to Bartnik’s thought, and thus essential to his understanding of the notion of “soul” (and the reality behind this concept). Bartnik repeatedly mentions that man was called a person by the Christian thinker Anicius Manlius Boethius (480–524), who provided the following definition: “*persona est naturae rationalis individua substantia*” (“a person is an individual substance of a rational nature”; PL 64, 1337–1354).<sup>21</sup> The notion of “person” has somehow become inconvenient. The development of this term led to the obvious question of what to do with the “soul,” since until now it was believed that man is an embodied soul. By introducing the notion of the “person,” philosophers started to emphasize individualism and subjectivism and, as a result, some were afraid that the concept of “community” would be erased.<sup>22</sup> Attempts were made to equate “soul” with “person,” i.e., it was argued that man is a person in the space of the soul (because, unlike man, the matter is not rational). However, the term “soul” does not show all the colors of human personality, uniqueness, and originality. Thus, the definition of a person was developed and clarified. In the Middle Ages, Richard of St Victor (born around 1110, died 1173) and St Thomas Aquinas (1225–1274) played an important role and brought the concept of a person closer to the Divine Being, which constitutes Subsistence (Self-existence).<sup>23</sup>

*Ego*. Over time, people began to look for a word other than “soul” to describe the depth of man in order to detach anthropological reflection from theology. René Descartes (1596–1650) was the first to reflect on this matter. Many different concepts of the ego followed, starting from metaphysical to psychological approaches; today,

<sup>18</sup> For more information on the merging of the world of the human spirit with the life in God, see, e.g., Miczyński, “*Życie duchowe jako szczyt osoby*,” 211–215.

<sup>19</sup> Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 229. The Christian tradition distinguished three creations of man: corporeal man (Greek: *hylikos*, Latin: *carnalis*), psychic man (Greek: *psychikos*, Latin: *psychicus*), and spiritual man (Greek: *pneumatikos*, Latin: *spiritualis*); Bartnik, *Personalizm*, 150.

<sup>20</sup> Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, I, 398–399.

<sup>21</sup> Bartnik, *Personalizm*, 78.

<sup>22</sup> Bartnik, *Personalizm*, 35.

<sup>23</sup> See Góźdz, *Teologia człowieka*, 180–181.

the ego is understood as hidden in ignorance. It is emphasized that the “I” is expressed in creativity and shaped in relationships with others.<sup>24</sup> Bartnik, on the other hand, takes the position that the ego should not be deprived of the metaphysical dimension (as discussed later in this paper).

While discussing the history of anthropological thought, Bartnik was aware that these concepts were not precise enough;<sup>25</sup> there are still many ambiguities, but they signify the mysterious and very complex structure of man. The notion of “soul” expresses the potentiality of transcendence of man, but it does not exhaust all dimensions of his existence. Bartnik was convinced that what was needed was a modern adequate reflection and an attempt to describe man in a fairly comprehensive manner. Hence, he dedicated his entire life to defining the human person. It can be said that, ultimately, he referred to the old notion of “soul.” It remains to be debated whether personalism clarifies or rather “obscures” them.

## 2. Soul as Prosopophany

In his system, Czesław Stanisław Bartnik refers to traditional concepts and creates a *sui generis* synthesis – not as eclecticism (he wanted to avoid this), but as an original thought on the genesis, essence, and fulfillment of man. It can be said that, in a sense, he inscribes the above-mentioned list of traditional concepts in the structure of the person’s existence. He sees them as elements that gradually reveal the mystery of a person. In a sense, such elements are “stages” or categories of the person’s existence.<sup>26</sup> They lead to subjective concretization and, at the same time, show the path of human transcendence towards some kind of eschatological fulfillment as a person, including in other persons and beings. Therefore, Bartnik enumerates the following terms or expressions: body and soul (instead of using the term “spirit,” Bartnik more often uses the expression “spiritualized soul” or “spiritual soul” as he identifies the notion of “spirit” with the personal metaphysical ego – this will be explained later in this paper); rational nature; substance; self-existence; subjectivity; personality; ego (personal metaphysical ego); theatrical prosopology; person (Bartnik listed these elements in his monograph titled *Personalizm*).<sup>27</sup> At this point, it is necessary to explain how Bartnik understands “nature.” In accordance with Christian thought, he assumes that it represents “[...] the whole of reality, the whole of

<sup>24</sup> For more information on different approaches to the ego, see, e.g., the following publications: Kobierzycki, *Jaźń i tożsamość*; cf. Miczyński, “Ważniejsze ujęcia jaźni,” 205–210.

<sup>25</sup> Bartnik, *Personalizm*, 150.

<sup>26</sup> Bartnik, *Personalizm*, 165–166.

<sup>27</sup> See Bartnik, *Personalizm*, 149–178.

creation [...] and the human race ('rational nature'), subjectivized in a special manner in individuals."<sup>28</sup> Thus, one can conclude that Bartnik understands "human nature" in a supra-individual way but, at the same time, recognizes the uniqueness of each person.

Bartnik's thought tries to form man using the above-mentioned concepts or expressions and "mold" him into a logical and coherent whole (of course – it is always debatable whether the combination of individual terms, burdened with philosophical and theological discussion, clarifies or obscures the image of a person); following Bartnik's thought one can see that according to him:

- a) matter becomes the material form of the human body;
- b) the body is mysteriously linked to the soul; together, they make up "human nature"<sup>29</sup> and create space for other existential elements (structures);<sup>30</sup>
- c) being a substance gives independence in materiality (i.e., otherness);<sup>31</sup>
- d) self-existence (independence in existence) makes a person exist;<sup>32</sup>
- e) subjectivity (resulting from inbreeding evolution, which is a consequence of substantiality and self-existence) makes man a unique form of a being existing towards the inside, towards the infinity of the inner self, forming in him ontic (registering and cognitive) awareness;<sup>33</sup>
- f) for man, personality is the foundation of self-expression, cognition, and self-knowledge, a way of being, a principle of behaviors and external actions, but it also gives him the ability to enter into himself (immanentization) and into the reality higher than himself (transcendentalization), thus providing the basis for the formation of interpersonal relationships or entire societies;<sup>34</sup>

<sup>28</sup> Bartnik, *Personalizm*, 156.

<sup>29</sup> Bartnik, *Personalizm*, 156.

<sup>30</sup> It should be mentioned that Bartnik was not strictly a philosopher but a philosophical theologian. He used traditional philosophical terms and added Christian concepts to them. Moreover, trying to look at the whole reality through the prism of the modern understanding of a person, he presented these concepts "in the function" of personalism. This was also the case with "human nature." He claimed that "[...] a human person is not only subjectivized in a concrete body, linked to the soul, but also belongs to the totality of beings, to the human race in history, to nature in the sense of bios, the natural world, and the universe. Through his nature, man is rooted in the whole reality created from the atom to the Galaxies, from protology to eschatology" (*Personalizm*, 156).

<sup>31</sup> In philosophical, but not naturalistic, terms: concretized human nature, individuation, separate, integral, autonomous being existing in itself; substance provides the basis for individuality; Bartnik, *Personalizm*, 159–160. It can be assumed that Bartnik confirms and develops Wincenty Granat's (1900–1979) thought on the great importance of the view on the substantiality of soul and body for the theory of Christian personalism; see Granat, *Personalizm chrześcijański*, 142–144.

<sup>32</sup> Man is reality, the highest act of being (Greek: *hypostasis*, Latin: *subsistentia*); full self-existence is in the Non-created Persons; however, it should be noted that in personalism, self-existence always appears as a gift to another self-existence (i.e., it has nothing to do with isolationism); cf. Bartnik, *Personalizm*, 160–161.

<sup>33</sup> Cf. Bartnik, *Personalizm*, 162.

<sup>34</sup> Cf. Bartnik, *Personalizm*, 163.

- g) all “stages” and structures lead to the personal ego (all these “elements” mentioned above coexist in it); it is the fundamental structure of a human person;<sup>35</sup>
- h) man has a role to fulfill (theatrolological prosopology), which allows him to develop, to accomplish a mission marked by moral value (a person is thus free and creative and can “happen” inside and outside of himself or herself; a person himself or herself can become a work);<sup>36</sup>
- i) man heads towards the “ultimate fulfillment in the eschatological person,”<sup>37</sup> that is, by playing his part, he becomes his own person, he becomes eternal.<sup>38</sup>

It is worth noting that Bartnik recognizes dynamism, constant development, transcendence of the self, and a path of fulfillment heading towards eternity in the structure of a person. In his teachings, he clearly emphasizes that in Christian thought, the inner self of a person is linked to history and not, as former cultures assumed, only to nature.<sup>39</sup>

According to Bartnik, man does not *have* a person, soul, or spirit (the metaphysical and empirical ego) but he *is* a person expressing himself with his body, his soul, and his spirit.<sup>40</sup> That is, they are *sui generis* prosopophanies (exposures, articulations) of a person.

And although, according to Bartnik’s thought, man is a person,<sup>41</sup> and “a person is whole man,”<sup>42</sup> the term “person” is not entirely synonymous with “man.” The person defines the manner and category of his existence<sup>43</sup> and constitutes “the basic

<sup>35</sup> Cf. Bartnik, *Personalizm*, 165. It seems that when describing the layers of human being, Bartnik refers to the thought of Romano Guardini (1885–1968), who also proposes a similar (but only three-stage) gradation in the structure of a person: form, unity (individuality), personality (self-awareness expressed in acts of cognition, will and actions, which, when spiritualized, creates spiritual life); see Gózdź, *Teologia człowieka*, 186–189. Bartnik also develops the thought of W. Granat, who enumerated the following elements in the description of a person: unity, integrity, substantiality, and self-existence; see Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, 283–292.

<sup>36</sup> Cf. Bartnik, *Personalizm*, 167, 175–176; Bartnik emphasizes that the moral component is often overlooked in the description of man. Personalism explains the division of spirits into good and bad ones, into those that would voluntarily say yes to God with love and those that would defy God. It is a mystery of free will, including of those who were never to be born (an embryo also has the body and soul, as well as a person, i.e., the metaphysical, subjective “I” even though it is not yet expressed in the empirical “I”). Bartnik believes that the unborn will also have a free choice; see Bartnik, “*Osoba*” w *filozofii i w teologii*, 22–23; *Osoba i personalizm*, 43.

<sup>37</sup> Bartnik, *Personalizm*, 158. In other words, man, who is a person from the very moment of conception, is constantly developing to find fulfillment as a person in the eschatological dimension.

<sup>38</sup> Bartnik, *Personalizm*, 177.

<sup>39</sup> Cf. Bartnik, *Osoba i historia*, 34; *Personalizm*, 177.

<sup>40</sup> Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 229–230. A similar thought – about the body as an area and means of expression of a person – can be found in the works by Karol Wojtyła (see *Osoba i czyn*, 244) and by Józef Pastuszka (see *Dusza ludzka*, 112–114).

<sup>41</sup> Cf. Bartnik, *Osoba i personalizm*, 45.

<sup>42</sup> Bartnik, *Osoba i personalizm*, 35.

<sup>43</sup> Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 324.

structure of man, more than corporeality and spirituality.”<sup>44</sup> Therefore, how should it be understood? Is not a person a real being? On the contrary, Bartnik has always believed that not only does a person mean value and dignity<sup>45</sup> but he or she is of an ontic nature, a person exists in himself or herself, he or she is ontically self-existent.<sup>46</sup> He perceived, however, that man in the person (i.e., already as a person) has not yet fully fulfilled himself, but he is only developing, creating himself, being created,<sup>47</sup> and heading towards infinity. He is already a person, but he will ultimately find fulfillment in the eschaton. In a person one can see an ontic gradation of subsistence:

- a) body and soul (human nature);<sup>48</sup>
- b) the metaphysical, personal “I” (inseparably linked to the soul) – being: the supra-synthesis of the body and soul, “absolute subjectivization,” and an ontic state fulfilled in eternity.<sup>49</sup>

However, the spiritual life of man is such a great mystery that here, on earth, the said ego (linked to the soul and body) is able to express it only partially.<sup>50</sup>

In other words, a person is a real, dynamic being that is constantly finding fulfillment. He or she is not limited to either body or soul or ego. According to the descriptive definition proposed by Bartnik, a person is “[...] an individual corporeal and spiritual subsistence, internalizing itself into its ego and, at the same time, transcending itself to fulfill itself in other persons and beings [...]. It is a [...] somatic and spiritual, immanent and transcendent, individual and social, and essential and existential substance that develops thematically in depth, upward and into infinity [...] it is the Alpha, the Center, and the Omega of all reality.”<sup>51</sup>

This raises the question of how Bartnik’s thought should be interpreted. How should his words about a person being “the Alpha, the Center, and the Omega of all reality” be understood? Is it philosophical, theological, or rather poetic language? God introduces Himself in the Revelation using the words “the Alpha and the Omega” (cf. Rev 1:8). At the philosophical level, such an expression seems to be incomprehensible, considering a person to be an absolute being. Assuming, on the other hand,

<sup>44</sup> Bartnik, *Misterium człowieka*, 35, 275.

<sup>45</sup> Bartnik, *Osoba i personalizm*, 42.

<sup>46</sup> Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 229; Bartnik, *Osoba i personalizm*, 45.

<sup>47</sup> Bartnik, *Misterium człowieka*, 34, 274–275.

<sup>48</sup> Bartnik, *Personalizm*, 156. As mentioned earlier in this paper, Bartnik understands human nature as “the human race [...], subjectivized in a special way in individuals” (*ibidem*, 156).

<sup>49</sup> Bartnik (*Osoba i personalizm*, 42) argues: “[...] body and soul and the metaphysical ‘I’ as an ontic supra-synthesis of body and soul, as an absolute subjectivization, and as an omegal ontic state.” The expression “absolute subjectivization” and the term “omegal” are associated with the Absolute. It seems that Bartnik uses a mental shortcut here. His point is not that the human person is absolute (that would be untrue), but that the person is ultimately subjectivized in the Absolute and ultimately finds fulfillment in It. Of course, this is an interpretation, and other analysts of Bartnik’s thought may disagree with it or find the language ungrounded or incomprehensible.

<sup>50</sup> Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 230.

<sup>51</sup> Bartnik, *Personalizm*, 178.

that Bartnik uses theological language, one would have to conclude that he identifies the human person with God – this would also be a misinterpretation. It seems to be a metaphor, poetic language or a mental shortcut (probably too big of a shortcut for many); as a result, instead of clarifying the term “person,” it may further obscure it. I think Bartnik wanted to emphasize the greatness of each human person united with the person of Jesus Christ, God-man who is the Center of the whole reality. Bartnik repeatedly used capital letters to emphasize the importance of a fact or subject under study. He did it in an arbitrary, deliberately intriguing way, which is not, however, clear to many researchers. This key should also be understood in terms of vocabulary, the creation of neologisms and expressions that are not popular and, for some, confusing (e.g., *alpha*, *omega*).

The question that arises here is: what is the constitutive element of a person? Bartnik points out that it is the existential independence (subsistence) of the metaphysical “I.” A person is “someone” who is subsisting, it is the subsisting “I,”<sup>52</sup> it is the above-mentioned mysterious supra-synthesis in the subsisting ego.<sup>53</sup> It should also be noted that Bartnik understands the ego dynamically: it is both a constitutive and an “omega” element.<sup>54</sup> This metaphysical “I” (spirit) is inseparably linked to the soul (which becomes a “spiritual soul,” or a “spiritualized soul,” as further discussed in the subsequent section of this paper).

It is worth analyzing some of Bartnik’s thought concepts on the mystery of a human person in order to answer the following question in this context: what relationship exists between the multidimensionality of a person and his or her soul?

According to Bartnik, “the basic structures of the world of the person” are:<sup>55</sup>

- a) immanence – unspeakable depth;
- b) creativity – the dimension of the act (Latin: *agere*) and work (*operari* – work); creativity – *ad intra* and *ad extra*;
- c) correlationism – individualism and society; a person is by nature in relationship with other people;
- d) morality – of an ontic, personality-forming nature; positive – develops a person; negative – leads to the state of “anti-person”;
- e) relationship with God – religiousness, a person immerses himself or herself in the life in the Holy Trinity; he or she can only fulfill himself or herself personally

<sup>52</sup> Cf. Bartnik, *Personalizm*, 165; Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 286–287; Bartnik, *Misterium człowieka*, 128.

<sup>53</sup> Bartnik, “Osoba,” 885; *Studies in personalistic system*, 42–43.

<sup>54</sup> Czesław Bartnik (*Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 332) states: “The ego is the omega, as well as constitutive, element of man.” This quote shows the complexity of Bartnik’s language, his comparisons, metaphors, and mental shortcuts. This is because interpreting this sentence according to the rules of pure philosophical logic may imply that it contains a paradox. Bartnik seems to have been inspired to reflect on the “omega” dimension of the created world, including the human person, by Teilhard de Chardin (1881–1955); cf. Płużański, *Teilhard de Chardin*, 114; Bartnik, *Teilhardyzm jako historia uniwersalna*, 48. Bartnik may also refer directly to the symbolic name of God that appears in the Revelation (see Rev 1:8).

<sup>55</sup> This division can be found in: *Osoba i personalizm*, 43–46.

in God who is also personal; it should be added that this relationship between the person of man with the Divine Persons, Holy Trinity, exists through the person of Jesus Christ.<sup>56</sup>

Meanwhile, Bartnik enumerates the following “spheres of the world of a person”:<sup>57</sup>

- f) “mental world” – cognitive, awareness, intellect, reason, intuition, mental creativity, pursuit of the truth;
- g) “aspiring world” – aspiration (telematic dimension) and related goodness (agatic dimension); freedom, choice, self-determination, self-purpose;
- h) “agapetic (love) dimension” – a person’s ability to love (Greek: *agape* – love);
- i) “kallonic dimension” – personalism claims that in the Holy Trinity the Divine Person creatively admires the other two Persons; the person is the highest form of beauty; it is the path to beauty, the co-creation of beauty, and the admiration of the person (Greek: *kallos* – beauty);
- j) “dimension of act and work”;
- k) “dimension of freedom”;
- l) “existential dimension” – dynamic; created by sequence and continuity.

Undoubtedly, from a philosophical point of view, the above-mentioned divisions quoted verbatim may seem to be illogical and lack a clearly defined division criterion. It appears that Bartnik created mental concepts, often containing metaphors and symbols; he modified them in many places, not bothering to refine them formally. This can be considered a shortcoming, but at the same time, one has to acknowledge that Bartnik’s goal was to describe the multidimensionality of a person as fully as possible. Also in a poetic way. Therefore, it may seem that from this perspective, according to Bartnik, “soul” somehow becomes a concept that is too “metaphysical” and a bit too limited and that has little substance. But, is this really the case?

### 3. Prosopic Significance of the Soul

The development of the description of a person makes it increasingly important to find an answer to the following question: how does a person relate to his or her soul? Until the end of Bartnik’s life, the problem of this relationship had not yet been sufficiently solved by theologians. He argued that a person cannot be reduced to the body or the soul alone.<sup>58</sup> Moreover, human nature is neither the soul nor the body alone, but it is a body-soul composite in a bizarre internal unity that experiences exaltation

<sup>56</sup> Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, II, 114.

<sup>57</sup> This division can be found in: Bartnik, *Szkice do systemu personalistycznego*, 61–63.

<sup>58</sup> Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 228–229.

in a person.<sup>59</sup> Therefore, the “person” is a broader concept; it is the structural fulfillment of man. A person is subjectivized in a concrete body linked to the soul, and through his or her nature (body and soul) he or she is also rooted in the entire created reality, in the universe – from its beginning until the end of creation.<sup>60</sup>

According to Bartnik, a person is not a third element of man – besides the body and soul – but his ontological modality (i.e., mode of existence), synthesis (after biological death – potential synthesis), and ecstasy towards transcendent being. Therefore, there is no real difference between “person” and “soul” – only a virtual one, which gives rise to the conceptual distinction between “soul” and “person” in *Misterium Człowieka*.<sup>61</sup> This means that “soul” and “person” refer to the same real being, the same man, and other terms enable a deeper understanding of his complexity. If “a person expresses himself or herself through his or her soul” and the person has a multidimensional structure, then what is the significance of the soul? We can try to describe its meaning using several terms.

*The soul linked to the body is human nature.* Bartnik believes that the body-soul composite constitutes the “human nature” (the principle of man’s existence and action), although nature itself is not a complete human person, but becomes such when one takes into account the “spirit,”<sup>62</sup> i.e. the metaphysical *ego* (which is inseparably linked to the soul). Bartnik wrote: “I believe that if one wants to preserve this dualism: body and soul, and at the same time accept the ontic nature of the person, then one has to subject the concept of the soul to a particularly thorough analysis,”<sup>63</sup> In his view, the body-soul composite is a special case of nature (the whole of creation, the entire reality), which becomes rational and free, which as its goal is set to transform into a personal being, its destiny, into someone final. For this reason, the human person – with regard to its nature – is an eschatology, a fulfillment, an end. The body and soul form a dyad oriented towards the “eschatic” human person; neither constitutes a personal whole (although the soul is the foundation for the identity of a person).<sup>64</sup> The body and soul culminate in a somatic and spiritual supra-synthesis, i.e. in the personal metaphysical “I” (which determines the existence

<sup>59</sup> Bartnik, *Personalizm*, 157.

<sup>60</sup> Bartnik, *Personalizm*, 156; Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, I, 423.

<sup>61</sup> Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, I, 423.

<sup>62</sup> Bartnik, *Personalizm*, 156; Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 229; Bartnik, “*Osoba*” w *filozofii i w teologii*, 13; see Rom 1:3; 5:5; 1 Cor 2:13–16; 15:44ff.; Eph 4:23; 1 Thess 5:23; Heb 4:12.

<sup>63</sup> Cf. Bartnik, “*Osoba*” w *filozofii i w teologii*, 12. Bartnik (see *Osoba i personalizm*, 42) always tried to emphasize the ontic nature of the person, as he feared that some may understand the term “person” only as a value, dignity, awareness, or even only as a name (pure concept) which does not refer to reality, but is – in a sense – only a “linguistic construct.” One can agree that Bartnik is right, but one should also note that he himself chooses to use the metaphorical term “social person” (to describe e.g. society, nation, the Church), while slightly inclining, in a manner of speaking, towards idealism (this will be discussed in more detail later in this paper).

<sup>64</sup> Cf. Bartnik, *Personalizm*, 155–157.



of a person). At the same time, this metaphysical “I” would not exist if it were not for the body and soul.<sup>65</sup> In other words, the body and soul are co-relative to the human person.<sup>66</sup>

According to Bartnik, *the soul performs “omegal functions” and the subjectivizing function*. The body, which has a secondary, spatio-temporal and transient self-existence, is linked to the soul. It enables the person to create himself or herself historically and empirically. It performs all “alphal functions” (initial functions) – from the first zygote.<sup>67</sup> Bartnik believes that today, contrary to past traditions, it should be said that matter itself is perfection of being, giving it potentiality, initialness, openness to the future and receptivity to transcendence; it is a “sacrament of the spirit.” The body, then, as the more complete realization of matter, is a prological creative and existential movement.<sup>68</sup> The soul, on the other hand, performs all “omegal functions” (Bartnik’s term), ultimate functions, final functions.<sup>69</sup> It is a concretization of reality with properties different from matter. It is a pure, simple being which subjectivizes the sphere of awareness, cognition, will, drives, life, decisions, higher feelings. The body and soul together constitute one and the same subjectivity.<sup>70</sup> One can repeat after Bartnik that “the individual soul is the basis for subjectivization of material being in a human manner.”<sup>71</sup> Bartnik tries to use the terms “alphal functions” and “omegal functions” to describe man as both constantly being a person and, at the same time, becoming a person according to the plan of God. As mentioned, the adjectives “alphal” and “omegal” may not be convincing to some, as they are too burdened by associations with the Book of Revelation and the expression “the Alpha and the Omega” used therein to refer to God (Rev 1:8). Their use may be viewed as ascribing divine attributes to the human person. It should only be added that the guiding thought was likely to show the developmental dynamism of the human person (the capacity for

<sup>65</sup> Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 244.

<sup>66</sup> Bartnik, *Personalizm*, 155. These deliberations seem fairly complicated, as when he uses the word “soul,” Bartnik sometimes emphasizes the immaterial dimension of man (i.e., among others, the entirety of the psychological life), at other times he emphasizes the aspects of the supernatural and immortality, yet other times he emphasizes the immateriality linked inseparably to the metaphysical “I,” that is, to the personal ego (to the spirit, to the spiritual soul). This does not mean that Bartnik changed his views, but that he referred to the traditional understanding, giving it his own interpretation. Of course, this does not make it easier for the reader to understand Bartnik’s view on the issue. This paper attempts to present to some extent these nuances, which at the same time can become a subject of discussion. In fact, Bartnik himself wanted for his thought to spark a debate.

<sup>67</sup> Cf. Bartnik, *Personalizm*, 155, 158.

<sup>68</sup> Bartnik, *Personalizm*, 151–153.

<sup>69</sup> Bartnik, *Personalizm*, 155. Elsewhere, Bartnik (*Dogmatyka katolicka*, I, 423) states *expressis verbis* that “The person is the omegal point.” As has already been mentioned in this paper, this term – typical for Bartnik – may seem controversial. Going deep into the hermetic and original language of Bartnik, one can see a certain cohesion and orthodoxy, but it is clear why some believe that introducing neologisms does not help explain the already very complex issues.

<sup>70</sup> Bartnik, *Personalizm*, 151–153, 155.

<sup>71</sup> Bartnik, *Personalizm*, 154.

continuous transcendence) towards the eschatological reality (possibly inspired by the thought of J. Ratzinger<sup>72</sup>).

According to Bartnik, the *soul is the “time,” “place,” “behavior”<sup>73</sup> of man*. A small comment needs to be added here. As mentioned, Bartnik often switched from metaphysical language to poetic and mystical, metaphorical, symbolic, biblical, etc. language. The quoted terms may be surprising and for many – on the grounds of classical philosophy – unacceptable. When trying to understand his thought, one can see an effort to expand the boundaries of the meanings of concepts (in this case, the concept of “soul”). Undoubtedly, combining various types of language – philosophical, biblical, theological, poetic – may often seem controversial, or even onerous. Bartnik wanted to emphasize that the soul includes elevated existence, mental awareness, self-awareness, reflective thinking, self-determination, self-decision-making, inner self-realization, and thus transcendence of the world of the body. Nevertheless, the soul is not the source of all this, because – as stressed by Bartnik – it is not the soul that loves, but the person. The soul is a way towards subjectivization and internalization of reality. It is a place of inner activity, the deepest foundation of the mind, will, memory, heart, understanding, all mental acts, the aesthetic sense, identity, continuation of empirical existence and opening oneself to the extrahuman and superhuman world (spiritual soul). It is a place, time and means of human creativity and agency, of self-expression, of creation of culture and technology. At the same time, this action somehow shapes the soul and causes it to develop.<sup>74</sup> The soul is somehow connected to the world of feelings, passions, unconsciousness, science, art, spirituality, morality and religion.<sup>75</sup> In other words, the soul is the place where all structures of the world of a person, listed in the previous section of this paper, are created.

*The soul is the supermaterial being of man*. According to Bartnik, the soul is a result of creation processes, which are aimed at constituting man as a person. It is “the supermaterial being of man, albeit always in the womb of matter;” “a being with its own existence,” “an indivisible being.”<sup>76</sup> Through the soul, humanity transcends into personality, into a person.<sup>77</sup> In other words, the soul allows man to transcend and participate in the supernatural world.

*Unbreakable connection with the spirit (the metaphysical ego) and openness to the world of grace.*<sup>78</sup> As mentioned previously, Bartnik, who followed the body-soul

72 This issue – the eschatological vision of the soul – is the subject of the following publication: Składanowski, *Ciało, dusza, duch* (see the entirety of that publication).

73 These terms can be found in: Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, I, 404.

74 Bartnik, *Personalizm*, 154–155.

75 Bartnik, *Misterium człowieka*, 34.

76 Bartnik, *Personalizm*, 155.

77 Bartnik, *Personalizm*, 158.

78 According to Bartnik (“*Osoba*” w *filozofii i w teologii*, 13), “one should discern some kind of sameness between the spirit and the metaphysical ego.” The spirit and the metaphysical ego are two aspects of the same being, which determines the personal existence of man; Bartnik calls this being the “spirit-ego”

duality, did not reject the spirit, but saw it as closely linked to the human soul, which he expressed via terms “soul-spirit,” “spiritual soul,” “spiritualized soul,”<sup>79</sup> “spiritually egofied soul.”<sup>80</sup> According to him, the spirit (the metaphysical ego, the personal ontic “I”<sup>81</sup>) gives the soul perfection of being. This means that the spirit is a “spirit of the soul,” its subjective concretization. The soul alone – without the spirit – could be understood as a perfect, pure, but anonymous spiritual form. Although it is a means of individualization of man, since it is itself intrinsically one being (a unique form), it also has its generality. Absolute personal individuality comes, in turn, from the spirit, that is, from the ontic (metaphysical) ego. The soul-spirit is a “pure” being, a reality which transcends the material, an absolutizing form of being.<sup>82</sup> The spirit is therefore an even more inner dimension of the soul, an openness to the world of grace.<sup>83</sup> Through it, man becomes a complete person. It is the spirit that defines the whole of man and gives him perfection of being, relationship with God and other persons, the highest mystery.<sup>84</sup>

*Gift of God.* In the body-spiritual soul dyad, the spiritual soul (soul-spirit) has precedence in terms of reality as the source of existence of the human being, who

---

and claims that it empirizes itself in the body, in the psyche, and fulfills the human being that is immanent in creation and transcends the world towards the Divine Persons; cf. *ibidem*, 13. It is worth mentioning here that in Bartnik’s thoughts one can find a certain omission – an inconsistency which leads to a slight ambiguity. In his book titled *Ludzka dusza, jaźń i osoba* [The Human Soul, Ego and Person], on p. 324, one can read that “The Soul, the spirit, the person would be anonymous in existence if there were no named ego.” If one accepts that the ego and the spirit are one and the same (see Bartnik, “*Osoba*” w *filozofii i w teologii*, 13), then the sentence seems imprecise. How should it be understood? It seems necessary to consider the fact that Czesław Bartnik created various thought concepts, in various contexts. He often used the words “soul,” “person,” “spirit” in a colloquial sense, thus referring to the tradition of human thought. Elsewhere, he created his own descriptive definitions. Comparing these thoughts without taking into account the “genre of narration” can lead to ambiguities. This appears to be the case here. The sentence from the book titled “*Osoba*” w *filozofii i w teologii* has the nature of a descriptive definition, while the sentence from the book *Ludzka dusza, jaźń i osoba* refers to the traditional Greek and Judeo-Christian thought.

<sup>79</sup> Bartnik writes extensively about the spiritual soul (the soul-spirit) in: Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, I, 400–401. The term “spiritual soul” can also be found in works by Wojtyła (see *Osoba i czyn*, 245), who sees in it the ultimate principle of man’s integrity as a person.

<sup>80</sup> Bartnik, “*Osoba*” w *filozofii i w teologii*, 13.

<sup>81</sup> One should add, however, that according to Bartnik, the “I” manifests itself on two levels; the human metaphysical ego shines through two dimensions of awareness: a) empirical awareness – the somatic and psychological “I,” which is the empirical self-identity (which is not the spiritual soul); there is also purely phenomenal awareness, which boils down to sensory and psychological pre-reflection (that is the case with animals); b) spiritual awareness – the soul, which culminates in the deep, metaphysical, supraphenomenal, absolute “I” that is ontologic in nature and does not necessarily manifest itself in an empirical or experiential manner; cf. Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 244; Bartnik, *Personalizm*, 165.

<sup>82</sup> Bartnik, *Personalizm*, 153–154.

<sup>83</sup> Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, I, 402.

<sup>84</sup> Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 229. A similar interpretation of spirit can be found in the works of Romano Guardini, who claims that only the spirit defines the individuality of a person that does not exist in any other world of living beings; see Gózdź, *Teologia człowieka*, 190.

develops, transcends the current state and strives towards the ontic infinity.<sup>85</sup> Soul is a spiritual gift of God, which is linked with other (supracorporeal) gifts of God, such as: faculties of the soul, abilities, virtues, etc.,<sup>86</sup> which makes man an image of God and enables man to be like Him (cf. Gen 1:26). Theologically speaking, the spiritual soul is man's openness to Communion with the Persons of the Holy Trinity.

*The soul is proof of the existence of a personal God.* According to Bartnik, the deep "I" is a testimony to the existence of a person with a spiritual soul at the center; it implies the existence of a soul, but also of a personal God, and dependence on the Supreme Being, as the human "I" does not create itself<sup>87</sup> and is an inner and subjective cry for the absolute "You" (it is proof of existence of the absolute "You").<sup>88</sup>

*The soul from the moment of conception towards the ultimate fulfillment.* Man is already a person, has a body, a soul and a metaphysical "I," although the metaphysical "I" does not yet manifest itself in the empirical "I" as awareness, actions, work.<sup>89</sup> From the moment the zygote is formed, man has a personal structure, although he develops as a person; the formation of zygote is a spiritual embodiment of the universal creative act of God; the soul is created by the Creator in the womb of biological and psychological life (that is, not separately, but together with the entirety of nature and with the whole world), while the specific biological situation of zygote formation triggers a spiritual embodiment of the universal act of creation;<sup>90</sup> at the same time, he has the dimension of immortality (he could be destroyed only by God with His absolute power, but God does not wish to do so).<sup>91</sup> Bartnik stands in opposition to the theory of annihilation (total destruction of man in a final death).<sup>92</sup> The metaphysical "I" can never be separated from the soul, although it can be separated from the body, which happens at the moment of biological death. This is because the metaphysical "I" is the highest form of being.<sup>93</sup>

85 Bartnik, *Personalizm*, 153.

86 Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, I, 334.

87 Bartnik, *Personalizm*, 165.

88 The metaphysical "I" is proof that man was directly created by God, albeit in the womb of the world; in the image of the Divine Persons, the Holy Trinity; see Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 230, 324.

89 Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 244–245; Bartnik, *Osoba i personalizm*, 35.

90 Bartnik, *Misterium człowieka*, 94.

91 Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, I, 405.

92 The concept of total annihilation was supported, among others, by Flemish theologian Edward Schillebeeckx (1914–2009), which is mentioned by Antoni Nadbrzeźny (*Filozofia zbawienia*, 239).

93 Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 244; Bartnik, *Personalizm*, 165; Bartnik, *Osoba i personalizm*, 43. Through the ego, a person is one in the sense of existential virginity (that is, it is not just about separateness), and is absolutely and ontically unique. In that, the person is similar to God, who is primeval; Bartnik, *Personalizm*, 154. When Bartnik writes about the human metaphysical "I," defining it as the "highest form of being," he again employs a certain ellipsis, as he clearly means the "highest form of created being." This is because the non-created being, i.e. the Absolute, the Non-Created Person, dominates ontically over the metaphysical human "I."

*The soul at the moment of death.* Man remains a person. The metaphysical “I” separates from the body (but not from the soul); the “spiritually egofied” soul (soul-spirit, soul-ego) remains constantly in some relation to the body, to the entirety of creation and to the Creator. It is a person who awaits creative complementation with the body and with the entirety of creation.<sup>94</sup> The soul stores the basis of personal identity.<sup>95</sup> It is the foundation of a new type of development – divinizing, towards deification (Bartnik is thus of the opinion that a person develops also after death, which means that the soul, through which a person expresses himself or herself, also develops<sup>96</sup>). At the moment of death, the corporeal and spiritual (historical in nature) subjectivity of man disappears, and only the spiritual subjectivity remains. The person faces an eschatic task of restitution, recreation and renewal of this original unity in person (theology would add that this is done by God through His power). At that point, the body, which – using Bartnik’s terms – performed alphan functions, becomes omegal in nature, while the soul brings its alphan range to the limit (it is an original thought by Bartnik, which, as previously stated, may be seen as controversial with regard to its language). The body and the soul are not parts, but are co-relative to the human person, who is himself or herself through them and expresses himself or herself in them. The body and the spirit are signs of the mystery of the person’s existence.<sup>97</sup> Therefore, the “spirit” defines the entirety of man and does not separate from the “soul” after death; this is because, as mentioned earlier, Bartnik perceives the spirit and metaphysical ego as one and the same.<sup>98</sup>

*The soul is a bond with spirituality – towards holiness.* Through the ego linked to the soul, the person connects with spirituality, lives it and pursues its most perfect form, eschatic subsistence and holiness (self-existence, but in God). Spiritual life takes on countless forms (e.g. there are many schools of Christian spirituality) and shapes: peace, quiet, contemplation, reflection; without a personal ego, the soul would constitute an anonymous dimension of existence.<sup>99</sup>

---

<sup>94</sup> Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 230.

<sup>95</sup> Bartnik, *Personalizm*, 155.

<sup>96</sup> Bartnik, *Personalizm*, 156.

<sup>97</sup> Bartnik, *Personalizm*, 155.

<sup>98</sup> Bartnik, “*Osoba*” w *filozofii i w teologii*, 13. It could be added that the metaphysical “I” is ontological in nature and does not have to always manifest itself in the empirical “I”; it is a corporeal and spiritual supra-synthesis into the form of a metaphysical “I,” into the form of a human being fulfilled in eternity; without the metaphysical ego (metaphysical “I”), there is no person, and there is no metaphysical “I” without the body and soul; Bartnik, *Osoba i personalizm*, 42–43. It should also be added that – according to Bartnik (*Personalizm*, 165–167; “*Osoba*” w *filozofii i w teologii*, 22–23) – through the spiritualized ego, the person builds himself or herself as the world, as Eden, as the Church; through the ego, there is also a strange connection with morality, with choice and deed; one can therefore speak of an ethical, spiritual, sacral ego; through the ego, the person also has the capacity to change (the change can, of course, be for the worse, but it can also be positive, proper).

<sup>99</sup> Cf. Bartnik, *Personalizm*, 167.

*The soul is the way towards a new form of existence of the person.* The person is “egofied,” which means that the ego, closely linked to the soul, is the foundation of his or her entire structure.<sup>100</sup> The person culminates in the spiritual ego. The person is therefore an identity, but at the same time also a dynamic development – into the world of immanence and transcendence. The person is an existential structure from the moment of conception and develops – especially towards the spiritual world, towards God.

Bartnik defines the soul through following terms, expressions:<sup>101</sup>

- a) “form” – the essence, the principle of human existence, which subjectivizes the “mineness” of ego (all those immaterial spheres of man about which the “I” makes a claim that they “belong to it”) – the soul is *esse ad creaturas*; the “spirit,” in turn, is an even more inner dimension of the soul – the *esse ad Deum*;
- b) “higher nature of being” or “highest form of being”<sup>102</sup> (there is some inconsistency in the terminology used by Bartnik: “higher” is not the same as the “highest”; this inconsistency can be explained thorough the fact that he was looking for terms as he was creating his scholarly concepts, which often took the form of *ars poetica*);
- c) “individualization” – the soul is the means of individualization of man;
- d) “towards the inner world” – the soul is the basis of self-awareness (towards the infinite inner ego – here on Earth and in the life to come);
- e) “self-realization” – of creativity, of self-expression;
- f) “perfection” – the crowning achievement of Divine economy, aimed at constituting man as a person.

Through the soul, supernatural life (spiritual life) brings balance to man – between the individual nature and the social nature. It is a harmony of authorities and goals, with God becoming the center of all action,<sup>103</sup> and the person being fulfilled in a community of persons, by virtue of participation in the Communion of the Three Divine Persons.

#### 4. The Soul in the “Social Person”

This section will deal with one of Bartnik’s approaches which may induce intense discussion and provoke objections. According to the author discussed in this paper, one can speak of the real existence of a “social person.” According to his view of

---

<sup>100</sup> Cf. Bartnik, *Personalizm*, 165.

<sup>101</sup> Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, I, 402–406.

<sup>102</sup> Both terms can be found in: Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, I, 402–303.

<sup>103</sup> Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, 123.

personalism, the “prosopic” structure (“elements of the world of a person”) helps explain all domains – space, history, existence,<sup>104</sup> and therefore also society.

In Bartnik’s personalistic system, human nature is the nature of each individual, but it is also, in a sense, social nature (a kind of generality).<sup>105</sup> A person is ontically self-existent, but at the same time also has mutual relationships with other persons and forms a society together with these persons.<sup>106</sup> For man is not only an individual. It can be said that, in a way, an individual draws from the world of the community, while a society also participates in the life of an individual.<sup>107</sup> That way, through his nature, man reaches beyond the limits of the empirical world of his person, his body or his habitat.<sup>108</sup>

That is why it can be said that man is a social being – he is oriented towards communion with others, towards life in a community. A human person is a mysterious union of universality and individuality.<sup>109</sup> He or she develops when he or she is open to society, and at the same time society is created when it is entirely oriented towards individuals.<sup>110</sup> For this reason, Bartnik would add that “a person is a self-existent and perfect being which manifests himself or herself as individual ego and social ego.”<sup>111</sup>

On this basis, Bartnik claims that one should speak directly of a “social person,” a collective person (Latin *persona collectiva, communis*). A social person is an existence analogous to an individual, but should also be understood in an ontological manner, as an entity that is real in its own way (and not only as a purely mental or emotional construct). According to the creator of universalist personalism, a social person is a necessary correlate (one of two mutually dependent concepts) of an individual, who by nature is a social relationship.<sup>112</sup> He bases his argument that using the term “social person” is justified and based on the work of Stanisław Kowalczyk, who developed personalistic Thomism.<sup>113</sup>

<sup>104</sup> Cf. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, 118; Barth, “Personalizm jako fundament,” 128.

<sup>105</sup> Bartnik, *Personalizm*, 157.

<sup>106</sup> Bartnik, *Osoba i personalizm*, 45.

<sup>107</sup> Bartnik, *Personalizm*, 157. Dialogic understanding of a person (describing the prosopic significance of the “I – You” relationship) can also be found in the thought of Romano Guardini; see Gózdź, *Teologia człowieka*, 192–194.

<sup>108</sup> Cf. Bartnik, *Personalizm*, 157.

<sup>109</sup> Bartnik, *Personalizm*, 157.

<sup>110</sup> Bartnik, *Personalizm*, 158. According to neo-Thomism, a society is formed for the common good of the individuals comprising it; it is an ultimate basis for the uniting of potentialized human persons into free personal societies; see Krąpiec, *Ja-człowiek*, 422.

<sup>111</sup> Bartnik, *Personalizm*, 178.

<sup>112</sup> Bartnik, “Osoba,” 884; *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 332; Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, I, 429. Rejecting the existential reality of a social person entails the risk of moving into idealism, psychologism or spiritualism; cf. Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 332.

<sup>113</sup> See Bartnik, *Osoba i historia*, 36.

Society – according to Bartnik – has the dimension of nature and person,<sup>114</sup> and therefore, within the “social person,” the following elements of the structure of a person can be discerned:<sup>115</sup>

- a) social nature: body and *sui generis* spiritual soul (cf. Acts 4:32);
  - somatic dimension (any basis of social existence, including economic, geographic and ecological conditions);
  - psychological dimension (collective mind: collective cognition, collective awareness and self-awareness, set of beliefs; social will: set of aspirations, choices; collective action: conduct, e.g. civilization, transfer of information; one can therefore talk about a social heart and a social brain);
  - spiritual dimension (social soul, Latin *anima communis*: a mysterious union of souls of individuals, which creates a new quality and determines the spiritual dimension of the entire society, the spiritual center of identity); although it has to be added right away that people do not have a “common soul,” nor is there any sort of “soul” of the world; these expressions are merely metaphors, otherwise there would be a threat of some kind of fusion of individuals, erasure of all differences;<sup>116</sup>
- b) social ego: the collective empirical “I” (awareness, mind, will, decision-making power, feelings, actions) closely linked to the deep “I” (metaphysical, which has the right to exist as a society); collective “I” (“we”); closely linked to the social soul, to the unbreakable subjectivity of the society;
- c) social existence: an individual may exist and develop only through Non-Created Persons (otherwise effect would infinitely outweigh the cause), and also through other created persons; the existence of an individual is proof of the existence of a personal society – a social person;<sup>117</sup>
- d) role of the society: towards the inside (Latin *ad intra* – service to all individuals; but one can also speak about the self-realization of a society – self-continuation, social development, becoming a society with a new dimension of existence and relationships) and towards the outside (Latin *ad extra* – towards other societies, in a relationship with the entire world, with the Universe, and especially with God); through this role, a social person opens the road towards universality, towards the Kingdom of Heaven.

When discussing Bartnik’s views, a question should be asked whether the thought of a “social person” is not, in reality, pure idealism, nominalism, a mere philological construct, especially given that all “internal” elements of the structure of a “social

<sup>114</sup> Bartnik, *Personalizm*, 35.

<sup>115</sup> Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, I, 427–430; Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 294, 332; Bartnik, “Osoba” w filozofii i w teologii, 16; Bartnik, *Misterium człowieka*, 35, 275.

<sup>116</sup> Cf. Bartnik, *Personalizm*, 154.

<sup>117</sup> Bartnik (*Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 325) is completely right when he says that a “social person” cries for an explanation of his or her genesis, i.e. for the absolute “You,” even stronger than an individual.



person” are, to some extent, understood in an analogous manner (e.g. social ego). It is possible to agree with such objections, but at the same time it is also necessary to recognize the uniqueness of entities belonging to the category of society (e.g. nation, family, Church). Societies are not merely collections of individuals, as claimed by extreme isolationism. They are, in some way, distinct: they have their own history, identity, common goals, culture, etc. For this reason, by analogy with human rights, there are increasingly frequent mentions of the rights of nations (the right to self-determination, to independence, to their own culture, language, etc.). John Paul II spoke about this when he addressed the members of the UN General Assembly on 5 October 1995. Bartnik wrote about the prosopic vision of nations, about their rights and obligations in a monograph titled *Personalizm* [Personalism].<sup>118</sup>

The author discussed in this paper realized that the term “social person” requires further intellectual effort and refinement.<sup>119</sup> At the same time, he believed that an individual cannot be understood excluding the “social person.” “Social person” naturally has a different meaning than an individual: it is some kind of collective life. Society, according to him, is some kind of mysterious co-humanity, co-existence, co-action, co-life, co-aspiration, some kind of collective subjectivity which has common ideas and its own passive and active dimension with respect to the world; all this encompasses good and evil as well as an extraordinary existential drive of the society, which has its own historical depth.<sup>120</sup> It should be added that a community, which has an empirical form, but also a spiritual one, and its “soul” is a communion of material and spiritual goods is a higher form of society.<sup>121</sup> On this basis, one can also mention some kind of common spirituality of the community,<sup>122</sup> and a “social soul,”<sup>123</sup> which serves similar functions as in an individual, determining the prosopic shape of the society<sup>124</sup> and becoming the principle of social existence, its higher nature, a medium for self-awareness and self-realization of the community, mission fulfillment, development and transcendence of reality towards the ultimate communal fulfillment in eternity.

---

<sup>118</sup> See Bartnik, *Personalizm*, 202–203, where the following rights of nations are mentioned: right to “be born,” right to live in their own homeland, right to biological life, right to proper self-love, right to self-awareness, right to sovereignty, right to proportional access to earthly goods, right to full participation in the family of nations, right to free association with other nations, right to their own tradition, right to use the basic universal human ideas, right to benefit from the achievements of science, right to make contributions to the common good of the world. There is a clear reference to the “structures of the world of a person” defined by Bartnik.

<sup>119</sup> Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, 332.

<sup>120</sup> Bartnik, *Personalizm*, 180–182.

<sup>121</sup> Bartnik, *Personalizm*, 183.

<sup>122</sup> A community is based on voluntariness, e.g. marriage, family, religious order; Bartnik, *Personalizm*, 185.

<sup>123</sup> Bartnik, *Misterium człowieka*, 35.

<sup>124</sup> Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, I, 428.

Of course, the question remains whether the term “social person” is really worth using when it is not widely accepted in the academic community, when it is controversial and requires clarification and explanations. Theology, in a way, combines philosophical language with biblical language, metaphorical language with literal language, symbolic language with realistic language, the language of science with the language of faith, traditional language with contemporary language. It is extremely difficult, but also inspiring. Bartnik’s goal was to discover a fuller meaning of reality and describe it in various ways – with a view to a person – and he was always aware that theological language is secondary to the mystery of reality.

\* \* \*

It seems that, ultimately, Bartnik is, in some sense, an eclecticist, who wishes to remain in unity with the tradition of the Church, but at the same time tries to affirm man as a person. Reflections on the concept of “person” led him to the question of how to understand a “soul.” He wanted to preserve tradition, he recognized the body-soul complexity of man (and in this sense is a dualist), but he also emphasized that, as a person, man is one (expressed through body and soul – in this sense, he is a biblical monist). His thought also shows a predilection for the three: body, soul, spirit (wherein he equated spirit with the metaphysical “I”). The reader may therefore ask: which concept did Bartnik think was accurate? Perhaps his thought evolved? It seems that “person” is the hermeneutic key to understanding his ideas. Within the “person,” he wanted to “place” all valuable human thought – from anthropology of ancient religions, from classical and contemporary philosophy, from the Bible and from contemporary theology. At the same time – as *sui generis* synthesis and conclusion – he proposed his own (often poetic and embellished with neologisms) personalistic concepts. For many, this way of theologizing may seem less orthodox, departing from accepted notions. It seems that Bartnik did not deny them, but believed that theology should be dynamic and adjust its language to modern understandings. Since he saw the development of the term “person,” he wished not to erase, but to reinterpret the truths of faith in perhaps a newer way.

At the end, a fundamental question arises: does Czesław Stanisław Bartnik’s approach exhaust the possibilities for understanding the mystery of man and his soul? Definitely not. He himself was aware that language would certainly continue to evolve, that other terms defining the mysteries of the world of Non-Created Persons and created persons may appear. He decided to summarize the human thought to date in a traditional manner, to combine it into a coherent whole, to show its beauty, and then look in a new way, from the perspective of the person he defined descriptively, while constantly refining his thoughts. He did not want to create a simple

eclecticism, but viewed the formation of human thought as constant development, continuous discovery of the Truth.

Today, when the term “soul” may be endangered, often understood in an esoteric, reincarnative, gnostic manner, confused with the way plants and animals exist, or rejected, personalistic thought tries to remind us about the great dignity of man, received in the act of creation and in Jesus Christ.

## Bibliography

### Sources

- Bartnik, C.S., *Dogmatyka katolicka* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2012) I–II.
- Bartnik, C.S., *Hermeneutyka personalistyczna* (Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski 1994).
- Bartnik, C.S., *Ludzka dusza, jaźń i osoba* (Lublin: Standruk 2019).
- Bartnik, C.S., *Metodologia teologiczna* (Lublin: nakł. autora 1998).
- Bartnik, C.S., *Misterium człowieka* (Lublin: Standruk 2004).
- Bartnik, C.S., “Osoba,” *Leksykon teologii fundamentalnej* (eds. M. Rusecki *et al.*; Lublin – Kraków: Wydawnictwo “M” 2002) 883–885.
- Bartnik, C.S., *Osoba i historia. Szkice z filozofii historii* (Lublin: Standruk 2001).
- Bartnik, C.S., *Osoba i personalizm* (Lublin: Standruk 2012).
- Bartnik, C.S., “Osoba” w *filozofii i w teologii* (Lublin: Standruk 2017).
- Bartnik, C.S., *Personalizm* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2008).
- Bartnik, C.S., “Personalizm jako system,” *Świat osoby. Personalizm Czesława S. Bartnika* (eds. K. Guzowski – G. Barth; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016) 19–29.
- Bartnik, C.S., “Personalizm uniwersalistyczny,” *Roczniki Teologiczne* 49/2 (2002) 77–87.
- Bartnik, C.S., *Szkice do systemu personalistycznego* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2006).
- Bartnik, C.S., *Studies in personalistic system* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2007).
- Bartnik, C.S., *Teilhardyzm jako historia uniwersalna* (Lublin: Standruk 2003).

### Studies

- Barth, G., “Personalizm jako fundament myślenia w teologii o Bogu i o człowieku,” *Świat osoby. Personalizm Czesława S. Bartnika* (eds. K. Guzowski – G. Barth; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016) 127–136.
- Gózdź, K., *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2006).
- Granat, W., *Osoba ludzka. Próba definicji* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2006).
- Granat, W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej* (Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1985).
- Guzowski, K. – Barth, G. (eds.), *Świat osoby. Personalizm Czesława S. Bartnika* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2016).
- Kamiński, S., “Duch. W filozofii,” *Encyklopedia katolicka* (ed. R. Łukaszyk *et al.*; Lublin: TN KUL 1985) IV, 276.

- Kobierzycki, T., *Jaźń i tożsamość. Studia z filozofii człowieka* (Warszawa: Muzaio 2012).
- Kowalczyk, M., *Działalność naukowa i pisarska Czesława Stanisława Bartnika* (Lublin: Standruk 2009).
- Kowalczyk, M., "Personalistyczne rozumienie dziejów w myśli Czesława S. Bartnika," *Świat osoby. Personalizm Czesława S. Bartnika* (eds. K. Guzowski – G. Barth; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016) 81–88.
- Kowalewski, M., "Dusza," *Mały słownik teologiczny* (ed. M. Kowalewski; Poznań – Warsaw – Lublin: Księgarnia św. Wojciecha 1960) 104–105.
- Krąpiec, M.A., *Ja-człowiek* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2005).
- Langemeyer, G., *Antropologia teologiczna* (Podręcznik Teologii Dogmatycznej 4; Kraków: Wydawnictwo "M" 1995).
- Lemański, J. – Goniszewski, P. (eds.), *Problem psychofizyczny, czyli pytanie o istnienie i naturę duszy* (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2019).
- Miczyński, J.K., "Ważniejsze ujęcia jaźni," C.S. Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba* (Lublin: Standruk 2019) 205–210.
- Miczyński, J.K., "Życie duchowe jako szczyt osoby," C.S. Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba* (Lublin: Standruk 2019) 211–215.
- Nadbrzeżny, A., *Filozofia zbawienia. Soteriologia egzystencjalna Paula Tillicha i Edwarda Schillebeckxa* (Kraków: WAM 2020).
- Pastuszka, J., *Dusza ludzka. Jej istnienie i natura* (Lublin: TN KUL 1947).
- Płużański, T., *Teilhard de Chardin* (Warszawa: Wiedza Powszechna 1963).
- Rumiński, S., "Dusza ludzka," *Encyklopedia katolicka* (eds. R. Łukaszyk et al.; Lublin: TN KUL 1985) IV, 378–384.
- Składanowski, M., *Ciało, dusza, duch. Myśl Josepha Ratzingera na tle współczesnej antropologii* (Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek 2013).
- Tomasz z Akwinu, św., *Kwestia o duszy* (Kraków: Znak 1996).
- Tresmontant, C., *Problem duszy* (Warsaw: Instytut Wydawniczy PAX 1973).
- Wojtyła, K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne* (Lublin: TN KUL 1994).
- Wyszyński, S., *Duch pracy ludzkiej. Myśli o wartości pracy* (Warszawa: Księgarnia św. Wojciecha 1957).

## Joseph Ratzinger's Apologia for the Concept of the Soul

PAWEŁ BORTO 

The John Paul II Catholic University of Lublin, pawel.borto@kul.pl

**Abstract:** This article aims to show the rationale behind Joseph Ratzinger's defence of the concept of the soul in his theological reflection. Since Ratzinger did not produce a separate text justifying the need to maintain the concept of the soul yet justified it when discussing other issues, primarily those related to the Christian profession of faith, a distinction was made between biblical and philosophical-theological arguments to analyse his thought. The analysis indicated that J. Ratzinger saw two fundamental paths in the biblical tradition leading to the formation of the concept of the soul. The first is that which discovers God as the Life-Giver more powerful than death. The second involves the maturing of the profession of faith in the resurrection and the fact of Christ's resurrection. The concept of the soul, to be developed later, will be based on these two fundamental truths attested to by the Bible and will be the drawing of anthropological conclusions originating in the most important truths of the faith, such as the resurrection of the body or belief in the Last Judgement. Ratzinger also examines other statements of the Church's Magisterium or those handed down by philosophical and theological tradition from this standpoint. Hence, for him, the concept of the soul does not so much belong to particular anthropology as it derives from a profession of faith that calls for a clear and simple message that is not confined to the expert considerations of theologians.

**Keywords:** Joseph Ratzinger, soul, apologia

A perusal of Joseph Ratzinger's work reveals a notable issue. Ratzinger does not devote a separate text to the concept of the soul, even though he was asked to write a series of short articles for the *Lexikon für Theologie und Kirche* on eternal life, the resurrection of the body, eternity, heaven and hell, as well as Benedict XII's bull on the Beatific Vision.<sup>1</sup> While J. Ratzinger never reflected on the concept of the soul in a separate text, he did refer to and defend it on several occasions, above all, when discussing issues concerning eschatology. Ratzinger wrote about the soul as early as his *Introduction to Christianity*,<sup>2</sup> and there are also extensive passages devoted to this concept in his later publication *Eschatologie. Tod und ewiges Leben* (1977), which was reissued several times until as late as 2012.<sup>3</sup> He also refers to this concept in a whole

<sup>1</sup> Cf. Gózdź – Górecka, "Od wydawcy," 656–657.

<sup>2</sup> Cf. Ratzinger, *Introduction to the Christianity*, 348–357. The first edition of *Einführung in das Christentum* was published in 1968.

<sup>3</sup> The first edition of *Eschatologie. Tod und ewiges Leben* (1977) was released as part of the *Kleine katholische Dogmatik* series; the last was released in 2012 (reworked with an appendix) by the same publisher.

range of other texts, such as those dealing with the polemic against the thesis of resurrection in death.<sup>4</sup>

A chronological examination of how J. Ratzinger wrote about the soul points to a certain evolution of his thought. Indeed, it can be seen that the *Introduction to Christianity* places a stronger emphasis on the unity of the human being as a person and initially “seems to avoid using the concept of the soul.”<sup>5</sup> But later, in texts that were more polemical or explicitly discussed the question of eternal life opening up to man passing through death and awaiting the resurrection, Ratzinger expressed his conviction of the need to maintain the concept of the soul more firmly.<sup>6</sup>

This paper aims to present the rationale used by J. Ratzinger to defend the concept of the soul. We will approach this task without focusing on reading his texts from a chronological perspective. The chronological criterion would not be the best to achieve the stated objective. In an essence, Ratzinger’s thought is internally consistent, despite some evolution in terms of emphasizing the concept of the soul. Indeed, he does not examine the soul in isolation from the issue of the resurrection and eternal life but undertakes to reflect on this concept and defend its meaning from the perspective of the creed. This is already the case in the *Introduction to Christianity* and then in later texts — especially in his most comprehensive study of eschatology.<sup>7</sup> If there occurs a certain development in that he increasingly emphasises the importance of the concept of the soul, it is a direct result of the polemics and in-depth research undertaken. Yet in this respect, Ratzinger’s anthropology is strictly theological with a Christocentric orientation, with the Scripture remaining a special and obligatory point of reference.<sup>8</sup> Therefore, the present study tries to capture all the most salient rationales which, according to Ratzinger, support the need to maintain the concept of the soul.

There are several notable studies among those that discuss Ratzinger’s understanding of the concept of the soul. This includes Marcin Składanowski’s book

4 Cf. Gózdź – Górecka, “Od wydawcy,” 655–656.

5 Składanowski, *Ciało, dusza, duch*, 80. Nevertheless, one only needs to recall the passage below to realise that while cautious about the very concept of the soul at this stage, J. Ratzinger does not wish to abandon an approach that discerns two different dimensions of the human being. He states the following in his “Introduction”: “Here English cannot fully convey the enigmatic character of the biblical Greek. In Greek the word *soma* means something like ‘body,’ but at the same time it also means ‘the self.’ And this *soma* can be *sarx*, that is, ‘body’ in the earthly, historical, and thus chemical, physical, sense; but it can also be ‘breath’ — according to the dictionary, it would then have to be translated ‘spirit’; in reality this means that the self, which now appears in a body that can be conceived in chemico-physical terms, can, again, appear definitively in the guise of a transphysical reality. In Paul’s language ‘body’ and ‘spirit’ are not opposites; the opposites are called ‘physical body’ and ‘spiritual body’” (Ratzinger, *Introduction to Christianity*, 357).

6 Cf. Ratzinger, “Jenseits des Todes,” 381–386.

7 Szetela – Osiński, “The Concept of ‘Dialogical Soul,’” 204.

8 Cf. Grzywocz, “Główne rysy antropologii,” 207; Blanco Sarto, “Myśl teologiczna Josepha Ratzingera,” 26.

published in Polish,<sup>9</sup> as well as a book by G. Nachtwei,<sup>10</sup> which discusses in depth both the essence of Ratzinger's views on eschatology and anthropology and the evolution of his views on this matter. Several other publications examine these issues, whether partly or by taking into account the views of other theologians.<sup>11</sup> Nonetheless, these publications fail to comprehensively discuss the apologia of the concept of the soul that is noticeable in Ratzinger's thought. As such, it seems useful to showcase this aspect.

## 1. Maturation of the Concept of the Soul Due to the Discovery of God the Life-Giver

Joseph Ratzinger's theology is developed and profoundly integrated in biblical terms and according to S. Hahn, there has been no other Catholic theologian in the last century, or perhaps ever, who has practised theology in this way.<sup>12</sup> This feature can also be seen in Ratzinger's texts in which he defends the concept of the soul, as they are largely based on biblical data.

In his texts, J. Ratzinger points to two paths in the development of biblical thought that lead to the conclusion that the concept of the soul cannot be regarded as something alien to the biblical tradition. The first one concerns the Bible's view of the issue of human death. Ratzinger believes that the initial lack of a clear idea of life after death and the slow emergence of the conviction that man does not pass into nothingness after death was due to the need to strengthen the profession of faith in the one God and to combat the cult of the ancestors that was prominent in the neighbouring cultures.<sup>13</sup> Hence, the chronologically earliest biblical texts do not immediately make it clear that a human being's death does not mean his or her complete end. Ratzinger considers the so-called Israelite "Enlightenment," whose thought is expressed in the Book of Wisdom, to be the first moment of change in this regard. Here, Ratzinger recalls in particular the Books of Ecclesiastes and Job, in which the close connection between success in mortality and God's blessing is negated, leading either to pessimism (cf. Eccl 2:16f., where death is seen as a seal of the vanity of all things and

<sup>9</sup> Składanowski, *Ciało, dusza, duch*.

<sup>10</sup> Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*.

<sup>11</sup> Cf. Góźdz, "Człowiek jako tajemnica," 258–274; Kaethler, "The (Un)Bounded Peculiarity of Death," 84–99; Adjiwanou – Gbenouga, *La théologie contemporaine*; Gavin, "On the Intermediate State of the Soul," 925–939; Liszka, *Dusza ludzka*; Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*.

<sup>12</sup> Hahn, *Covenant and Communion*, 14.

<sup>13</sup> Joseph Ratzinger (*Eschatology*, 84) states: "The ancestor cult presented an attraction which Israel was obliged to resist if her concept of God was not to be destroyed. Thus the comprehensive, exclusive claims of Yahweh, while incorporating the idea of the indestructibility of divine communion, demanded in the first instance an absolutely uncompromising ruling out of the cultus of the dead in whatever form."

an equaliser of the fate of the wise and the foolish) or to a confession of faith in a God able to save man despite destruction, which is expressed in some hope for life beyond death (cf. particularly Job 19:22–25).<sup>14</sup>

According to J. Ratzinger, a second important moment in the maturing of the awareness that death cannot be the end of one's life is the prophetic tradition describing the meaning of suffering and the death of the righteous (especially Deutero-Isaiah). With regard to this tradition, he states the following: "death and Sheol remain phenomenologically identical. Thus death no longer appears as the end, as irreversible falling into nothingness and doom. Rather does it stand out as a purifying and transforming power. Sickness and death are now the way and lot of the just wherein justice becomes so profound that it turns into the mercy of vicarious service."<sup>15</sup>

Two other Psalms are cited by J. Ratzinger as a testimony to the maturing awareness of the continuance of man in spite of death. The first of these is Ps 16, with its verse 9 reading as follows: "Therefore my heart is glad and my tongue rejoices; my body also will rest secure, because you will not abandon me to the realm of the dead, nor will you let your faithful one see decay." The second Psalm referred to by Ratzinger is Ps 73, especially verses 24–26,<sup>16</sup> according to which communion with God is stronger than the disintegration of the body. According to Ratzinger, it is exactly at this point that the Old Testament most transitions into the New, because it speaks of overcoming death not so much by referring to the idea of the soul or the resurrection, but starts from the concept of God and the experience of communion with him in prayer.<sup>17</sup>

In this context, J. Ratzinger also cites another group of texts that outline the idea of resurrection. These include the Old Testament's most prominent text — Dan 12:2<sup>18</sup> — but also Wis 3:1f.<sup>19</sup> and 16:13,<sup>20</sup> as well as 2 Macc<sup>21</sup>. All these passages

<sup>14</sup> Cf. Ratzinger, *Eschatology*, 85–86. Interestingly, J. Ratzinger does not refer to other texts, e.g. Eccl 3:20, which mentions that everything turns back to dust or Eccl 9:3–5, where the end of life is considered as something final. He also concludes the reference to Job 19 with verse 25, even though the content of the next two verses, referring to seeing God in a renewed body, is the most obvious. Arguably, J. Ratzinger may have omitted these verses because the biblical text is tainted here.

<sup>15</sup> Ratzinger, *Eschatology*, 87–90.

<sup>16</sup> These verses read: "You guide me with your counsel, and afterward you will take me into glory. Whom have I in heaven but you? And earth has nothing I desire besides you. My flesh and my heart may fail, but God is the strength of my heart and my portion forever."

<sup>17</sup> Cf. Ratzinger, *Eschatology*, 87–90.

<sup>18</sup> Dan 12:2: "Multitudes who sleep in the dust of the earth will awake: some to everlasting life, others to shame and everlasting contempt."

<sup>19</sup> Wis 3:1f.: "But the souls of the just are in the hand of God, and the torment of death shall not touch them. In the sight of the unwise they seemed to die: and their departure was taken for misery."

<sup>20</sup> Wis 16:13: "For it is thou, O Lord, that hast power of life and death, and leadest down to the gates of death, and bringest back again" (the original incorrectly cites Wis 16:3).

<sup>21</sup> One example is the account of the martyrdom of the seven brothers, which repeatedly refers to the belief in the resurrection of the body — a fact that is well summarised by the words of their mother: "Therefore the Creator of the world, who shaped the beginning of humankind and devised the origin of all things,



share a common conviction, although they express it in different categories. Ratzinger remarks on it in as follows:

communion with God came to light as the locus of true life. By comparison with this crucial departure-point, the utilization of an Oriental thought pattern about resurrection in Second Maccabees and Daniel, or a Greek one concerning the fate of the soul in the Book of Wisdom, is altogether secondary. Though such patterns are indeed drawn on to fill out the picture, the real point lies deeper, in the experience that communion with God means a life stronger than death.<sup>22</sup>

Thus, it is the profession of faith in God that ultimately underpins the hope that man does not perish in death. The Old Testament tradition expresses this hope without doing away with the tragedy of death. In contrast, the New Testament tradition, according to J. Ratzinger, does not so much bring in new categories of thinking, but above all makes Christ's resurrection the centre of focus. The resurrection is seen as the fulfilment of the hopes contained in Ps 73 or the confidence of the Maccabees and as a concrete response to the cry of faith experiencing death. At the same time, it signifies that the Righteous One has entered Sheol, and so the realm of the dead is no longer a land abandoned by God.<sup>23</sup>

Besides, J. Ratzinger believes that such a view of God the Life-Giver is perfectly evident in the thinking of Jesus himself. This can be seen in Jesus' discussion with the Sadducees on the resurrection of the dead (cf. Mark 12:18–27), where Jesus argues that God is not the God of the dead but of the living. States Ratzinger: "those who have been called by God are themselves part of the concept of God. One would turn God into a God of the dead and thus stand the Old Testament concept of God on its head if one declared that those who belong to him who is Life are themselves dead."<sup>24</sup> This expresses the idea of man's existence despite his experiencing bodily death, as can also be seen in Jesus' parable of Lazarus (cf. Luke 16:19–29) and the last statement spoken by Jesus on the cross to the thief (cf. Luke 23:43); however, it is particularly the latter passage that opens up a completely new perspective since life with God becomes closely linked to communion with Jesus.<sup>25</sup>

---

will in his mercy give life and breath back to you again, since you now forget yourselves for the sake of his laws" (2 Macc 7:23); another is the sacrifice made for the sin committed by the fallen soldiers for the sake of a future resurrection (cf. 2 Macc 12:43–45).

<sup>22</sup> Ratzinger, *Eschatology*, 91.

<sup>23</sup> Cf. Ratzinger *Eschatology*, 92–93.

<sup>24</sup> Ratzinger, *Eschatology*, 113–114.

<sup>25</sup> Cf. Ratzinger, *Eschatology*, 117; Ratzinger, "Jenseits des Todes," 381–382.

## 2. Maturation of the Concept of the Soul Due to Belief in the Resurrection

The path of development of biblical thought leading to the formation of the soul concept is closely linked to the maturation of belief in the resurrection of the dead. In discussing this issue, J. Ratzinger points out that the Old Testament belief in the resurrection of the dead was, to some extent, already expressed in the texts cited above (especially the reference to the suffering of the Servant of Yahweh and the suffering of the martyrs). However, he points out that this belief also used the Judaic tradition of the intertestamental period as its point of reference.<sup>26</sup> Ratzinger points only to examples in the Ethiopic Book of Enoch (c. 150 B.C.), the Fourth Book of Ezra (c. 100 B.C.) and the Dead Sea Scrolls,<sup>27</sup> where it is said that after death, the dead (or rather their spirits or souls) reside in a world which is not so much an indefinite realm of the dead but rather a place where there exists a clear distinction between the righteous and those awaiting final damnation. Thus, the concept of souls awaiting a universal Last Judgement and the idea of an already initiated individual punishment or reward experienced by the soul after death is already known at this point.<sup>28</sup>

According to J. Ratzinger, the New Testament belief in the resurrection and eternal life manifests itself within this Judaic vision of the world and man's fate after death. This is indicated by the two statements of Jesus already mentioned, namely the parable of Lazarus (cf. Luke 16:19–29) and Jesus' words to the thief (cf. Luke 23:43). At the same time, Ratzinger sees here the outline of a fundamental new aspect that is characteristic of the Christian outlook. This is because paradise begins to be construed as a reality that depends on Jesus and not just some random place. This is why the dying Stephen's request that Jesus receive his spirit (cf. Acts 7:59) perfectly expresses this evolution and the new understanding of what happens after man's death. In this context, Ratzinger states the following:

Jesus himself is paradise, light, fresh water, the secure peace toward which human longing and hope are directed. Perhaps we may remind ourselves in this connection of the new use of the image of "bosom" which we find in John's Gospel. Jesus does not come from the bosom of Abraham, but from that of the Father himself (John 1:18). [...] The Christian, in his faith and love, finds shelter on the breast of Jesus and so, in the end, on

---

<sup>26</sup> Ratzinger does not discuss this issue further, instead directing those interested in the matter to the findings of Paul Hoffmann's *Die Toten in Christus*.

<sup>27</sup> The Qumran Caves Scrolls, also known as the Dead Sea Scrolls, were found in the 1947–1956 period and are dated to the time of the end of the Second Temple and the dawn of Christianity. The discovery of these texts is considered the greatest discovery of biblical archaeology of the 20<sup>th</sup> century — cf. Kapera, "Qumran," 1001–1008.

<sup>28</sup> Cf. Ratzinger, *Eschatology*, 121–123.

the breast of the Father. "I am the resurrection": what these words mean emerges here from a new angle.<sup>29</sup>

In J. Ratzinger's discussion of the biblical data that allows one to defend the concept of the soul, it is still necessary to recall the issues related to Paul's writings. This part of Ratzinger's analysis also strongly voices his conviction that Paul's written legacy must be read with the above-mentioned principle in mind: "The risen Lord became, so to speak, the canon within the canon: the criterion in whose light tradition must be read."<sup>30</sup>

With this in mind, J. Ratzinger first points out that Paul does not develop some new concept of the soul or introduce Greek dualism into his thinking on man's existence after death. Ratzinger proceeds to cite a series of indications that led him to this conclusion. First, Ratzinger notes that despite a certain evolution in Paul's thought, leading from the expectation of imminent Parousia (cf. 1 Thess 4:13–5:11 and 1 Cor 15:12–58) to the realisation that he would meet death sooner, Paul's ideas about the intermediate state and the resurrection were not affected by this process of development. Indeed, they remained unchanged. Even when Paul uses the image of sleep to describe the state in which the dead are in, he does not focus on the content of the metaphor itself, but simply uses it in its ordinary sense. Hence, it is impossible to draw conclusions about Paul's understanding of man's existence after death based on a semantic analysis of the word sleep.<sup>31</sup>

Second, in his argumentation, Ratzinger refers to Pauline texts in which it appears certain that Paul sees death as "being with the Lord" (cf. e.g. Phil 1:23; 1 Thess 4:16; 1 Cor 5:1–10), and at the same time, it is evident that he does not want to develop any kind of anthropology to explain the different stages of human life. According to Ratzinger, Paul starts with Christ, who is the life, and "in the presence of such a certainty, the anthropological 'substrate' of Paul's thinking lies necessarily outside his focus of attention, in shadow. To Paul this must have been unproblematic, since he shared the common presuppositions of his fellow Jews. His task was simply that of formulating the novel element, the reality of Christ and relationship with him, in all its dramatic importance."<sup>32</sup>

In the conclusion of his analysis of the New Testament data, which he believes indicates the validity of using the concept of the soul, Ratzinger formulates several conclusions. First of all, these texts testify that the perception of life after death characteristic of Jesus' time is accepted in the New Testament tradition. In early Christianity, all the images used in Judaism to represent the intermediate state of man after

<sup>29</sup> Ratzinger, *Eschatology*, 125.

<sup>30</sup> Ratzinger, *Eschatology*, 113.

<sup>31</sup> Cf. Ratzinger, *Eschatology*, 125–126; cf. also Ratzinger, "Jenseits des Todes," 382.

<sup>32</sup> Ratzinger, *Eschatology*, 128–129.

death (Abraham's Womb, Paradise, the Altar, the Tree of Life, Water, Light) are retained. In this respect, the Church did not shift away from Judaic to Hellenistic views but rather preserved the Jewish tradition. Nonetheless, there has been a notable correction. The Risen Lord is seen as the One who Lives, and his resurrection has meaning for all people. While this truth is strongly emphasised, it is not denied that people still await a universal resurrection after death. The image of the "sleep of death" that is used in this context expresses the belief in the life of the dead in Christ.<sup>33</sup>

Therefore, it is significant that the New Testament links the problem of the soul to the hope of resurrection and views man's fate after death from a Christological perspective. Ratzinger stressed this already in his *Introduction to Christianity*, stating that "[...] the hope for the resurrection of the dead simply represents the basic form of the biblical hope for immortality; it appears in the New Testament not really as a supplement to a preceding and independent immortality of the soul but as the fundamental statement on the fate of man."<sup>34</sup>

In reading the biblical data cited to defend the concept of the soul, J. Ratzinger is guided by several important hermeneutical assumptions. The first of these assumptions is the conviction that the concept of the soul cannot be examined without a proper understanding of its place in the profession of faith in God. For Ratzinger, the recognition of Christ's resurrection lies at the heart of the Christian faith, to which the Bible bears testimony. Christ's resurrection is a Christological confession of faith in God, and as such, has a primarily theological significance instead of focusing on some kind of anthropology. Thus, the creed is not linked to specific anthropology but rather is a criterion for evaluating all other attempts to construct one.<sup>35</sup>

The second assumption explicitly indicated by Ratzinger is expressed in the conviction that the Scripture not so much emphasizes the distinction between man's body and soul — as Greek philosophy does — but that "the decisive dividing line for Scripture runs not through man but between Creator and creature."<sup>36</sup> Based on this, Ratzinger concludes that even if it is possible to speak of some "dualism" in the biblical view of man, this is not an ontological dualism but rather a personalistic one so that a distinction is made between a bodily and a spiritual dimension within man construed as a unity.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Ratzinger, *Eschatology*, 129–132.

<sup>34</sup> Ratzinger, *Introduction to Christianity*, 348.

<sup>35</sup> Ratzinger, *Eschatology*, 118–119; cf. also Ratzinger, "Jenseits des Todes," 381–384.

<sup>36</sup> Ratzinger, "Auferstehung und ewiges Leben," 320.

<sup>37</sup> Ratzinger, "Auferstehung und ewiges Leben," 320. It is worth recalling what J. Ratzinger wrote as early as his *Introduction to Christianity* (349): "The Greek conception is based on the idea that man is composed of two mutually foreign substances, one of which (the body) perishes, while the other (the soul) is in itself imperishable and therefore goes on existing in its own right independent of any other beings. Indeed, it was only in the separation from the body, which is essentially foreign to it, so they thought, that the soul came fully into its own. The biblical train of thought, on the other hand, presupposes the undivided unity of man; for example, Scripture contains no word denoting only the body (separated and distinguished

The third assumption guiding J. Ratzinger's interpretation of the biblical texts that form the basis for an apologia for the concept of the soul is the conviction that one must not contrast the biblical culture with the Greek culture. Ratzinger formulates this opinion in the context of modern views, which link the emergence of the concept of the soul with the influence of Greek views on the original thought of the Bible, which portrays the human being as a unity.<sup>38</sup> He states: "the contrasting of cultures and thought forms as though these were fixed quantities – in this case Greek versus biblical – makes no historical sense. Great cultures, and the thinking which grows up on their soil, are not static formations with settled boundaries."<sup>39</sup> Ratzinger believes that it is impossible to read biblical testimonies with the assumption that one could isolate "pure biblical thought" from other cultural influences that are deemed foreign.

It should be noted that J. Ratzinger does not make a detailed semantic analysis of biblical texts in his works; for example, he does not address the striking dualism of Matt 10:28 ("Do not be afraid of those who kill the body but cannot kill the soul. Rather, be afraid of the One who can destroy both soul and body in hell [...]").<sup>40</sup> His analysis of the biblical data focuses on the underlying trend of the development of biblical thought rather than focusing on individual texts. Ratzinger himself offers a good conclusion to this analysis: "The concept of man's continued life after death, developed in the ancient Church, is based on the Christologically oriented Judaic traditions passed on by the New Testament which speaks of man's existence in Sheol."<sup>41</sup> This conviction that the concept of the soul stems from the biblical tradition and is not a distortion or Hellenisation of it is also reflected in a 1990 statement included in the appendix to Ratzinger's *Eschatology*. At a later time, he also added the following:

---

from the soul), while conversely in the vast majority of cases the word soul, too, means the whole corporeally existing man; the few places where a different view can be discerned hover to a certain extent between Greek and Hebrew thinking and in any case by no means abandon the old view."

<sup>38</sup> Joseph Ratzinger believes that this idea was spread by Carl Stange (1870–1953) and Adolf Schlatter (1852–1938) in the early 20<sup>th</sup> century, with Paul Althaus joining this trend later by publishing his eschatology, first released in 1922. In their views, these authors referred to the position of the Bible and Luther in stating that the separation of body and soul in death, as assumed in the teaching of the immortality of the soul, is Platonic dualism. In keeping with the Bible, it would only be correct to say that man "perishes with body and soul" in death because this is the only way to maintain the nature of the judgment of death, which the Bible clearly speaks of. This is why one should speak not of the immortality of the soul per se, but rather of the resurrection of man as a whole — cf. Ratzinger, *Eschatology*, 104–105.

<sup>39</sup> Ratzinger, *Eschatology*, 75.

<sup>40</sup> While M. Składanowski (*Ciało, dusza, duch*, 36) notes that Rev 6:9 and 20:4 still resound in a similar sense, this mode of expression serves to emphasise the importance of the resurrection of the body instead. Nonetheless, it would seem that these texts also do not express the Hellenistic conception as much as they express the Hebraic anthropology, which did not profess monism but did distinguish between man's bodily and spiritual dimensions within the conception of man as a unity — cf. Jankowski, *Eschatologia Nowego Testamentu*, 180–181; cf. also: Ravasi, *Breve storia dell'anima*, 98–100.

<sup>41</sup> Ratzinger, *Eschatology*, 146; cf. Ratzinger, "Between Death and Resurrection," 246–247.

Studying the sources and reflecting on their correct interpretation, however, gradually led me to such convictions as I have tried to present in this book: the perspective introduced in the time of the Church Fathers, brought to somewhat of a culmination in Thomas Aquinas, which, starting from the belief in creation, shows man as a binary being composed of body and soul, and which was developed according to the logic of the genesis; whoever wants to remain faithful to the logic of the genesis cannot deviate from it. Trying to do without the concept of the soul does not renew biblical faith, but destroys it.<sup>42</sup>

### 3. The Rationale behind the Need for a Concept of the Soul in Theology

For J. Ratzinger, the concept of the soul is closely linked to the Christian profession of faith. It is the unity of faith, which is the fruit of the Church's faith, that is the most important criterion here. This unity may comprise multiple expressions of the same faith and one should not seek some more primordial, non-Hellenised understanding of the concept of the soul.<sup>43</sup> This is precisely why Ratzinger believes that the maturation of the concept of the soul, which came after the events described in biblical data, does not contradict this data but rather complements it and responds to the need to preserve the essential reference points of the Christian faith. Hence, as emphasised by M. Składanowski, since the faith of the Church is the main point of reference when discussing the concept of the soul, it is difficult for Ratzinger to separate the image of the soul contained in his texts from the issues of death and resurrection.<sup>44</sup> Besides, for Ratzinger, this late elaboration of the concept of the soul within Christian reflection exemplifies the primacy of the creed. He states that:

People did not bother themselves too much about the anthropological tools at the service of such assertions. Only as a result of a very slow process was the Christian concept of man as a body-soul unity formulated on the basis of these basic data of faith. Describing how the 'soul' is the bearer of the intermediate state was an even more protracted business. One can say that the formation of this concept first reached a degree of completeness in Thomas Aquinas, and so in the high mediaeval period.<sup>45</sup>

While analysing J. Ratzinger's most important texts on the soul, one may identify several arguments that, in his view, defend this concept. The first is the conviction that the concept of the soul is needed and must be defined, including in the philosophical

---

42 Ratzinger, "Zwischenbericht zur Diskussion (1990)," 238.

43 Ratzinger, *Eschatology*, 44.

44 Składanowski, *Ciało, dusza, duch*, 66.

45 Ratzinger, "Between Death and Resurrection," 246.

dimension, and thus not only within the area of theological reflections. Although Ratzinger stipulates that the philosophical elaboration of the concept of the soul was not an end in itself, he emphasises that the integrity of faith and proper theological reflection depend on the accuracy of philosophical thinking.<sup>46</sup>

Hence, according to J. Ratzinger, St Thomas Aquinas' presentation of the concept of the soul by means of a reference to Aristotelian thought was not a Hellenisation of Christian thought per se, but rather an entirely new philosophical synthesis to better express Christian truth. After all, St Thomas combined the idea of the immortality of the soul — expressed more strongly in the Platonic tradition — with the idea of the soul as a form of a body inherent in the Aristotelian tradition, thus seeking to preserve the distinction between man's corporeal and spiritual dimensions while maintaining the strict unity of man.<sup>47</sup>

The understanding of the soul developed by St Thomas Aquinas strongly influenced the entire later theological tradition and the statements of the Church's Magisterium. According to J. Ratzinger, this influence can be seen as early as the statements of the Council of Vienne, which rejected any doctrine casting doubt on the substance of the rational soul being a form of the human body,<sup>48</sup> and as late as the statements of the Church's Magisterium, such as the "Letter on Certain Questions Concerning Eschatology" of the Congregation for the Doctrine of the Faith.<sup>49</sup>

Also of note is the fact that Ratzinger himself considers it possible to construct a reflection that refers to a philosophical approach different from the Thomistic one. His conception of the soul as man's dimension that is open to dialogue with God and his dialogical understanding of the soul's immortality are examples of references to personalist thought.<sup>50</sup> This is well reflected in the following passage:

For "having a spiritual soul" means precisely being willed, known, and loved by God in a special way; it means being a creature called by God to an eternal dialogue and therefore capable for its own part of knowing God and of replying to him. What we call in substantialist language "having a soul" we will describe in a more historical, actual language as "being God's partner in a dialogue". This does not mean that talk of the soul is false (as is

<sup>46</sup> Ratzinger, "Appendix II," 269.

<sup>47</sup> Cf. Ratzinger, *Eschatology*, 147–191; cf. also Ratzinger, "Between Death and Resurrection," 242. While on the issue of the perspective of philosophical reflection on the concept of the soul, a comprehensive article by Vittorio Possenti titled "Anima, mente, corpo," which contains a thorough overview of philosophical thought with a focus on contemporary issues, is worth recommending in this context.

<sup>48</sup> Council of Vienne, "Errors Attributed to Peter John Olivi" 902. Notably, Robert Woźniak (cf. "Jakiej koncepcji duszy," 181–182) believes that in interpreting the statement of the Council of Vienne, J. Ratzinger did not sufficiently demonstrate that it refers to the thought of St Thomas Aquinas.

<sup>49</sup> Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, *Letter on Certain Questions Concerning Eschatology* (May 17, 1979) – original in: AAS 71 (1979) 939–943.

<sup>50</sup> Cf. Składanowski, *Ciało, dusza, duch*, 157. For more on how J. Ratzinger understands this dialogical nature of the soul, see *ibidem*, 95–100; Szetela – Osiński, "The Concept of 'Dialogical Soul,'" 207–209.

sometimes asserted today by a one-sided and uncritical biblical approach); in one respect it is, indeed, even necessary in order to describe the whole of what is involved here. But, on the other hand, it also needs to be complemented if we are not to fall back into a dualistic conception that cannot do justice to the dialogic and personalistic view of the Bible.<sup>51</sup>

This may lead one to conclude that although Ratzinger accepts the concept of the soul developed in Thomistic philosophy, he prefers and is open to a personalist approach. Thus, it can be seen yet again here that the starting point for Ratzinger in reflecting on the concept of the soul is not a particular philosophy, but precisely the profession of faith, especially as attested by the inspired text of the Bible.

It should also be added that J. Ratzinger sees the “tendency to believe in immortality,”<sup>52</sup> which is well-rooted in the philosophical tradition, as an important argument here; however, he also believes that it is possible to draw on more recent philosophical reflection, above all, that which makes it possible to oppose monist and materialist tendencies and to take account of new developments in the sciences, including those dealing with the study of the brain and the mind.<sup>53</sup>

Yet the most important argument for the necessity of maintaining the concept of the soul relates to theological arguments. Indeed, J. Ratzinger emphasises that without the concept of the soul, making it impossible to speak of the total death of man, the dogma of the body’s resurrection cannot be maintained. If man were to die completely, he would need to be created anew and not resurrected.<sup>54</sup> Ratzinger also deems the concept of the soul to be necessary for discussing the hypothesis of resurrection in death. Proponents of this hypothesis, formulated to counter the understanding of the soul as being able to exist without any link to the body, considered it more sensible to say that the soul immediately receives a resurrected body upon death. Ratzinger addresses this position as follows: “The true function of the idea of the soul’s immortality is to preserve a real hold on that of the resurrection of the flesh. [...] Denial of the soul and affirmation of resurrection in death mean a spiritualistic theory of immortality, which regards as impossible true resurrection and the salvation of

---

51 Ratzinger, *Introduction to Christianity*, 355. Another section contains the following reasoning: “One could actually define him as the being capable of God: what theology tries to designate with the term ‘soul’ is of course nothing other than the fact that man is known and loved by God in another way than all the other beings below him — known in order to know in return, loved in order to love in return. This sort of staying in God’s memory is what makes man live forever — for God’s memory never ends; it is what makes a human being man and distinguishes him from animals; if this is ruled out, then, instead of man, only a more highly developed animal is left” — Ratzinger, “The Sacramental Foundation,” Point 3: “The Christian Sacraments,” paragraph 5.

52 Ratzinger, “Die Auferstehung Christi,” 368.

53 Cf. Ratzinger, “Between Death and Resurrection,” 255–256. For example, J. Ratzinger refers to the works of Josef Seifert, John C. Eccles and Karl R. Popper. For more see Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 146–153; Składanowski, *Ciało, dusza, duch*, 86–89.

54 Cf. Ratzinger, *Eschatology*, 104–106.



the world as a whole.”<sup>55</sup> In defending the realism of the profession of faith in the body's resurrection, Ratzinger thus pointed out that the above hypothesis does not take seriously enough the belonging of the human body to a history that is not yet complete.

Ratzinger believes that another crucial argument supporting the necessity of preserving the concept of the soul is a properly understood “fundamental language of faith.” Referring to the 1979 *Letter on Certain Questions Concerning Eschatology* issued by the Congregation for the Doctrine of the Faith, Ratzinger states that: “The word ‘soul’ as a tradent of a fundamental aspect of Christian hope is thus counted here as part of the fundamental language of faith anchored in the prayer of the Church, which is essential for communion in the reality covered by faith, and hence, it is simply not up to the theologian to dispose of it.”<sup>56</sup>

While J. Ratzinger does not explicitly specify what he means by the term “fundamental language of faith,” the context of this statement makes it evident that the term refers to the language used in preaching and in communicating the fundamental truths of the faith, as well as the language used in liturgy and prayer. He believes that such language cannot be too specialised. Moreover, it must also retain the ability to communicate in the diachronic dimension, i.e. to understand and express the faith in the same way as past generations. Hence, the concept of the soul must be kept in use since abandoning it would breed uncertainty and confusion as it would prevent Christians from finding familiar vocabulary and concepts. On this occasion, Ratzinger stresses that while theology — as a science — can demand and use a specialised language, a common linguistic basis must be preserved and cannot be arbitrarily changed, especially in the area of preaching and expressing the universal faith of the Church.<sup>57</sup> Since the concept of the soul is firmly rooted in the texts of the Church's Magisterium, the worldview of many of the faithful, as well as in the liturgical tradition, Ratzinger comes to its defence and opposes abandoning it.<sup>58</sup>

## Conclusions

Although J. Ratzinger did not devote a separate study to the concept of the soul, he did refer to this concept and defend its validity in many of his texts on eschatological issues. This paper indicates that the basis for the Catholic understanding of the concept of the soul is primarily the biblical tradition. Within this tradition, Ratzinger distinguishes two fundamental paths leading to the formation of the concept

<sup>55</sup> Ratzinger, “Appendix II,” 267. For more on the concept of resurrection in death and J. Ratzinger's discussion of this hypothesis, see Bokwa, “Zmartwychwstanie w śmierci.”

<sup>56</sup> Ratzinger, “Between Death and Resurrection,” 245.

<sup>57</sup> Ratzinger, “Between Death and Resurrection,” 244.

<sup>58</sup> Cf. Woźniak, “Jakiej koncepcji duszy,” 190; Trojnar, “Znaczenie pojęcia duszy,” 197.

of the soul. The first is that which discovers God as the Life-Giver more powerful than death. The second involves the maturing of the profession of faith in the resurrection and the fact of Christ's resurrection.

Joseph Ratzinger is aware that the concept of the soul has not yet been definitively formed at this stage and the Bible does not define it either. But the subsequent shaping of this concept in theology has been a consistent drawing of anthropological conclusions from the most crucial truths of the faith. This is why, for Ratzinger, the concept of the soul does not so much belong to particular anthropology as it derives from a profession of faith that accepts with all seriousness the dogmas of the resurrection of the body and the future Last Judgement, as well as the statements developed by the Magisterium, and the philosophical and theological tradition of past centuries. Thus, the notion of the soul is defended first and foremost by the profession of faith and the need for clear and simple communication of faith that is not confined to the complex and specialised considerations of theologians.

## Bibliography

- Adjiwanou, Y. – Gbenouga, A., *La théologie contemporaine et la notion d'âme humaine. Analyse de la pensée de P. Teilhard de Chardin, K. Rahner, J. Ratzinger et L. Scheffczyk* (Torino: L'Harmattan 2017).
- Bartnik, C.S., *Ludzka dusza, jaźń i osoba* (Lublin: Standruk 2019).
- Blanco Sarto, P., "Myśl teologiczna Josepha Ratzingera," *Teologia w Polsce* 7/2 (2013) 23–43.
- Bokwa, I., "Zmartwychwstanie w śmierci: dyskusja Josepha Ratzingera z Gisbertem Greshake," *Kieleckie Studia Teologiczne* 16 (2017) 91–106.
- Council of Vienne, "Errors Attributed to Peter John Olivi," *Enchiridion symbolorum, definitio-num et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals. Latin-English* (ed. P. Hünermann; 43 ed.; San Francisco, CA: Ignatius Press 2012) 900–904.
- Gavin, J., "On the Intermediate State of the Soul," *Nova et Vetera* 15/3 (2017) 925–939. DOI: <http://dx.doi.org/10.1353/nov.2017.0049>.
- Góźdz, K., "Człowiek jako tajemnica materii i ducha," K. Góźdz, *Teologia człowieka* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2006) 258–274.
- Góźdz, K. – Górecka, M., "Od wydawcy," J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei* (eds. K. Góźdz – M. Górecka; trans. J. Kobienia; Opera Omnia 10; Lublin: Wydawnictwo KUL 2014) 651–665.
- Grzywocz, Ł., "Główne rysy antropologii Józefa Ratzingera/Benedykta XVI," *Studia Nauk Teologicznych* 15 (2020) 193–211.
- Hahn, S.W., *Covenant and Communion. The Biblical Theology of Pope Benedict XVI* (Grand Rapids, MI: BrazosPress 2009).
- Hoffmann, P., *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie* (Münster: Aschendorff 1966).

- Jankowski, A., *Eschatologia Nowego Testamentu* (2 ed.; Kraków: WAM 2007).
- Kaethler, A.T.J., "The (Un)Bounded Peculiarity of Death: The Relational Implication of Temporality in the Theology of Alexander Schmemmann and Joseph Ratzinger," *Modern Theology* 32/1 (2016) 84–99. DOI: <http://dx.doi.org/10.1111/moth.12210>.
- Kapera, Z.J., "Qumran," *Encyklopedia katolicka* (ed. E. Gigiewicz et al., Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2012) XVI, 1001–1008.
- Liszka, P., *Dusza ludzka. Substancja duchowa człowieka* (Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2017).
- Nachtwei, G., *Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie* (Leipzig: St. Benno 1986).
- Possenti, V., "Anima, mente, corpo e immortalità: la sfida del naturalismo," *Roczniki Filozoficzne* 62/2 (2014) 27–74.
- Ratzinger, J., "Appendix II. Afterword to the English Edition," J. Ratzinger, *Eschatology. Death and Eternal Life* (trans. M. Waldstein; Washington, DC: The Catholic University of America Press 1988) 261–274.
- Ratzinger, J., "Die Auferstehung Christi und die christliche Jenseitshoffnung," J. Ratzinger, *Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung* (ed. G.L. Müller; Gesammelte Schriften 10; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2012) 367–371.
- Ratzinger, J., "Auferstehung und ewiges Leben," J. Ratzinger, *Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung* (ed. G.L. Müller; Gesammelte Schriften 10; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2012) 310–322.
- Ratzinger, J., "Between Death and Resurrection: Some Supplementary Reflections," J. Ratzinger, *Eschatology. Death and Eternal Life* (trans. M. Waldstein; Washington, DC: The Catholic University of America Press 1988) 241–260.
- Ratzinger, J., *Einführung in das Christentum* (München: Kösel 1968).
- Ratzinger, J., *Eschatologie. Tod und ewiges Leben* (Regensburg: Pustet 1977).
- Ratzinger, J., *Eschatology. Death and Eternal Life* (trans. M. Waldstein, Washington, DC: The Catholic University of America Press 1988).
- Ratzinger, J., *Introduction to Christianity* (trans. J.R. Foster; revised edition; San Francisco, CA: Ignatius Press 2004).
- Ratzinger, J., "Jenseits des Todes," J. Ratzinger, *Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung* (ed. G.L. Müller; Gesammelte Schriften 10; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2012) 372–389.
- Ratzinger, J., "The Sacramental Foundation of Christian Existence," J. Ratzinger, *Theology of the Liturgy* (trans. J. Saward et al.; Collected Works 2; San Francisco, CA: Ignatius Press 2014) [e-Book].
- Ratzinger, J., "Zwischenbericht zur Diskussion (1990)," J. Ratzinger, *Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung* (ed. G.L. Müller; Gesammelte Schriften 10; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2012) 238–257.
- Ravasi, G., *Breve storia dell'anima* (Milano: Mondadori 2003).
- Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, *Letter on Certain Questions Concerning Eschatology*, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19790517\\_escatologia\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_en.html) (access: 2.08.2022).

- Składanowski, M., *Ciało, dusza, duch. Myśl Josepha Ratzingera na tle współczesnej antropologii* (Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek 2013).
- Szetela, M. – Osiński, G., “The Concept of ‘Dialogical Soul’ by Joseph Ratzinger against the Latest Concepts of Neuroscience,” *Scientia et Fides* 5/2 (2017) 199–215. DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/SetF.2017.018>.
- Trojnar, W., “Znaczenie pojęcia duszy dla rozwoju twierdzeń eschatologicznych. Dogmatyczne implikacje reformy liturgicznej Vaticanum II świetle nauczania J. Ratzingera/Benedykta XVI,” *Teologia w Polsce* 12/1 (2018), 193–202.
- Woźniak, R., “Jakiej koncepcji duszy potrzebuje teologia?,” *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – kontrowersje – perspektywy* (ed. D. Wąsek; Kraków: scriptum 2021) 175–196.

# The Self as the Spiritual Subject. An Overview of Selected Concepts in View of the Positivist Paradigm

ANDRZEJ K. JASTRZĘBSKI 

Saint Paul University, Ottawa, Canada, [ajastrzebski@ustpaul.ca](mailto:ajastrzebski@ustpaul.ca)

**Abstract:** The main predicament presented in this article lies in the complexity found in the internal structure of the human being when one searches for key elements that define its essence and uniqueness. The overview begins with empirical research as exemplified in psychology, continues in presenting chosen theories in modern philosophy, with an accent on the phenomenological method, and subsequently puts forward the synthesis of them both in psychotherapy. The last part is dedicated to theology as a distinct way to uncover what the essence of being human is, as based on divine Revelation; the latter is the only one of the presented sciences to be explicitly aware of the source of the mystery at the basis of being human. This article attempts to compare the research end results of chosen approaches by demonstrating their relationship to the most hidden aspects of being human. The analysis is organized around the concept of recognizing and accepting the place of mystery in the understanding of what are the most essential elements in the human being. As a result, psychology is conceptualized as a science that does not allow mystery; theology, however, is found to underline the presence of mystery in relationship to our divine origins.

**Keywords:** human being, true self, spiritual core, philosophy, theology, psychology

In the variety of academic proposals regarding the understanding of what is the most essential element of who we are, distinct meanings are usually involved. Each of them leads to specific metaphysical questions: is the human being a subject, a person, a brain, or something else? What is the principle of the human person's identity? Who am I? What constitutes my essence? And finally, are we able to know ourselves fully? In fact, already Socrates promoted the Dolphin maxim "Know yourself."<sup>1</sup> These, and numerous related questions, seem to be of great interest to many of our contemporaries.

For millennia, the human being has been a research object for philosophers and theologians; as a result, we have accumulated an impressive body of knowledge as well as developed a number of theories in an attempt to disclose the mystery involved in being human. Recently, psychologists have become a part of this 'task force.' Its beginning was marked by strong positivist bias. No wonder theologians and philosophers, especially those with a Christian background, looked at the early development of psychology with much suspicion. In line with positivist (and neopositivist)

---

<sup>1</sup> Mecacci, *Psicologia moderna e postmoderna*, 127.

ideology, many scientists rejected the concept of the person with their defined nature or essence. The human being ceased to be a personal center or a subject and became a product of social and cultural influences, a fruit of constant modifications and changes as exemplified in narrative, cultural, feminist, pragmatist, and other approaches,<sup>2</sup> for the most part this led to reductionist concepts of the human being without acknowledging their spiritual dimension.

The fruit of positivist ideology, wide spread in the twentieth century, became the challenge to any way of knowing reality that did not use experimental evidence for proving their scientific conclusions. In this context, physics became the best example of scientific method which should have permitted us to control the universe; however, it only led to reductionism, determinism and naturalism in our understanding of the human being perceived only as an end product of biology and the evolution of matter. However, with time, scientific methods began to also include understanding and interpretation, especially in the humanities. The classical positivist approach therefore promoted excluding both theology and metaphysics from academia.<sup>3</sup> For this reason, in our analysis, we will treat these approaches separately in order to demonstrate the nature and depth of knowledge they are each able to provide regarding the very essence of being human.

We cannot begin our reflection without a note on the challenges that accompany any interdisciplinary endeavor. An interdisciplinary exploration regarding the human being is a challenging task and it is easy to circumvent important methodological differences. Yet, because the research object is ourselves, we are eager to learn all we can. Along this journey of reflection and empirical research, we quickly realize that finding a common ground for exchanging findings originating in different sciences remains quite challenging. For the purpose of this overview, we will need to remain on a more general level of analyses, without entering into longstanding disputes present in both philosophy and theology. Our point of reference will be the relationship to the mystery of being human. The term “mystery” will be used in its epistemological understanding as something unknown that escapes our scientific research methodology and not in its theological sense as supernatural reality. However, once we reach the theological part of our analysis, we will turn to that dimension as well.

There is no doubt that, to be extensively examined, the theme of this article would require a number of volumes to give justice to the complexity of the researched subject. In such a short analysis, we need to limit ourselves to some representative samples and chosen examples. It will be more of a foretaste of how such a full-fledged study could look like. The presented theories are very limited representations of the field and the author is aware of this fact. The point of interest is the extent to

---

<sup>2</sup> Martin – Sugarman, *A Theory of Personhood for Psychology*, 120.

<sup>3</sup> Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*.

which each approach, remaining faithful to their methodologies, is capable of presenting the essence of who we are as humans.

## 1. Avoiding Mystery – Empirical Research on Humans in Psychology

What kind of knowledge regarding humans can psychology bring to the forefront? Psychology is interested in the empirical dimension of being human that can be researched in chosen populations. In order to discover regularities and dominant trends in society and in individuals, psychology uses statistical tools to present its findings. Psychological research methodology has well-known limitations that go under the acronym WEIRD, (Western, Educated, Industrial, Rich, Democratic), and is used as a cultural identifier of psychology test subjects in order to detect sampling bias in research on human persons. For the sake of convenience, most psychological research uses cohorts of college students who are mostly of Caucasian origin, male, with English as their first language, and who come from a Judeo-Christian background.<sup>4</sup>

As psychology evolved, theories describing our human personality and its maturation have been developed. As a consequence, we can now find a description of who we are, of our internal structure, and attempt to shed light on the very foundation of it. The first known description of the structure of the human being was authored by Sigmund Freud who distinguished such parts as id, ego, and superego, where the ego plays the integrating role in human personality.<sup>5</sup> With time, the question of the ultimate component or the founding element of the human personality took on more importance. It was intended to serve the purpose of understanding such clinical phenomena as multiple personalities, manifold dissociative disorders, and others.<sup>6</sup> This led to accepting the existence of people who possess many, different selves, each of whom plans, decides, and acts; it also led to a question of whether or not there exists any kind of an even more profound self that is a factor of integration.

Theoretical reflection of this kind in psychology was initiated by the American psychologist and philosopher, William James, who distinguished the *I* from the *me*. The *I* comes to know and maintains the person's identity, and nourishes the sense of unity. The *me* on the other hand is a gradual transition from the *I* to *mine*. The *I* influences its own environment: material things and human relationships.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Hill, *Measurement Assessment*.

<sup>5</sup> Erwin, *Philosophy & Psychotherapy*, 41.

<sup>6</sup> Erwin, *Philosophy & Psychotherapy*, 35.

<sup>7</sup> Greer, "Self-Esteem," 93–94.

The *self* continuously reworks the *me*-experience. James' concept was developed subsequently by Theodore Sarbin. In Sarbin's theory, the *I* became the author of an ongoing narrative with the *me* as its actor. The self is able to reconstruct its past history and imagine its possible future, whereas the narrative serves as a kind of organizing factor that holds the whole story together.<sup>8</sup>

Historically speaking, one can say that the interest in researching the essence of being human in psychology disappeared after James' works. This was particularly the case during the domination of behaviorism and experimentalism in psychology. This interest reappeared in humanistic psychology as exemplified in the concepts of real and ideal selves (Allport, Rogers, Maslow) and was linked to the weakening of the positivist influence in psychology. In subsequent years, the topics of self-esteem and self-concept gained more popularity.<sup>9</sup> From then on, most empirical research in psychology came to be related to self-concept and self-esteem, both stemming from the attitude of self-evaluation and self-perception.

As a consequence, psychologists developed empirical tools for measuring one's self-esteem, self-value, and self-acceptance level, etc. Using James' former concepts, one can say that contemporary research of the human personality has been restricted to only one dimension of the self: self-as-known. The self, understood as a knowing subject, seems to be escaping empirical research; nonetheless, the effects of its activity, such as perception and valuation, have become a major point of reference for differential psychology. It turned out that even reducing the self to the self-concept did not resolve all problems. Using quantitative methods in psychological research, where one asks the person what they think of themselves, remains a challenge for strict interpretation. It is difficult to develop empirical models of the human subject exclusively in this way.

Philosophy, and more frequently early psychology, made greater use of such terms as "subject," "intentionality," and "consciousness" than what is used today (Leibniz, Kant, Husserl, Freud, James). This enabled these researchers to see in the self a true moral subject. Contemporary research of the self in the field of psychology usually does not refer to those dimensions of human life. The reason is very simple – these are not empirical problems. Nevertheless, it is difficult to state that self-concept and self-esteem are characteristics of human personality, since personality is not a product of human thought or of the system of perception but rather an effect of self-consciousness.

---

<sup>8</sup> Sarbin, "The Narrative as a Root," 3–21.

<sup>9</sup> Greer, "Self-Esteem," 89–90



## 2. Approaching Mystery – Selected Philosophical Concepts of the Human Being

Philosophical analyses of the human being's internal structure are much older than psychology.<sup>10</sup> These are not fruits of empirical research but of reasoning and searching for the theoretical conditions necessary and sufficient to justify the encountered reality, in this case the mystery of being human. In this history, long-lasting discussions between realist and idealist, dualist and monist stances have influenced the conclusions of philosophical reflections. We are not able to render justice to this complexity in such a short presentation. However, it is necessary to mention that Plato and Aristotle followed by Saint Augustin and Saint Thomas Aquinas led foundations of the classical understanding of the human being expressed in the theory of the soul as the most essential and organizing element in the structure of the human being. This reflection gave birth to the theory of the human person and its mystery hidden in their spiritual existence. In the modern times, this reflection was exemplified in the philosophical current called personalism and was an attempt to defend the freedom of the human person against determinism as well as reductionism postulated by materialist science, which made us mere well-organised mechanisms.

The modern ways of understanding the essence of being human were paved by Descartes, who brought about a radical change in philosophical methodology by directing our attention to the thinking subject. In this text we chose to focus only on this experiential dimension of being human and discovering the mystery of who we are. Because of the limits of such a presentation, we have to leave aside the rich metaphysical tradition describing who we are and the subsequent discussions around materialistic monism (there is only matter) and dualism (both matter and spirit exist).

Thanks to his famous “*cogito ergo sum*,” in philosophical anthropology, human consciousness and its content gained the most attention. This, in turn, contributed to the development of a reflective method, which articulated the subjective point of view in a better way, i.e., as seeing the human person as a subject that feels and thinks. A distant consequence of Descartes' work was the birth of psychology as an independent field of scientific research and its applied branch – psychotherapy. We will focus on chosen examples of this kind of philosophical reflection within the contemporary context, which, by no means, represents the entire philosophical tradition.

Among the philosophical theories that originate in Descartes' discoveries and are illustrative to our topic, Immanuel Kant's<sup>11</sup> anthropology can be mentioned. Kant distinguished the phenomenal self, which is the sum of human experiences, from the transcendental self, the unknowable yet experientially available subject

<sup>10</sup> More on that: Jastrzębski, “Huberta Hermansa koncepcja *self*,” 164–175.

<sup>11</sup> Kant, *Krytyka czystego rozumu*.

of thought. This is how Kant approached the mystery of being human.<sup>12</sup> Following Kant's discoveries, Edmund Husserl distinguished three structures of the human interior: empirical, ideal, and pure selves. The empirical self is, according to his terminology, a part of the perceptual world of the concrete person. This empirical self always appears in the phenomenal field of human experience and, as demonstrated in the previous section, can become an object of empirical research in psychology. It is present in every form of sensual perception as the acting subject perceives its own existence. The pure self is something less changeable, and more stable, a permanent subject that ensures self-identity in the face of changing perceptions. The pure self cannot be part of the experiences and perceptions themselves.<sup>13</sup>

Yet another philosopher who came to similar conclusions was Henri Bergson,<sup>14</sup> who made a distinction between the superficial self and the deep self. Bergson explained that the superficial self does not express the true nature of the human being, which is founded within the boundaries of the deeper self. One understands the difference even if one has lived only one experience at that deeper level. The deep self is not available directly for research (such as psychological exploration) and its discovery requires much intellectual effort and analysis. The superficial self is only a shadow of the deep self which gradually emerges from its superficiality in the course of life. The superficial self remains at the mercy of the demands of one's social life. The deep self appears in the process of interior organization if such a process takes place.

It was also Karl Jaspers who stated that there are at least two elements in the human being. The first can be an object of psychological research, because it is conditioned both biologically and historically. This is the empirical self, which enters into a relationship with the external world; because it has a certain predictability, it may possibly be used as an object for research. The true self, sometimes called the transcendent self, however, remains unavailable for psychological research because it cannot be measured empirically. It is the source of meaning in one's life that enables us to take our most important life decisions, and to maintain internal freedom in difficult existential situations.<sup>15</sup>

The selected philosophical theories presented above serve as an example of broadening the strict positivist vision of a valid scientific research program, where not only experimentation, but also reasoning and intuition are allowed to support the search for the essence of being human. These theories help us to understand that psychological research is limited to the empirical self, also called phenomenal or superficial self. This kind of philosophy of the human subject clearly recognizes that, in experiencing our own subject, there is some mystery to being human, a space of

---

12 Kobierzycki, "Ja i jaźń," 48–49.

13 Husserl, *Idee czystej fenomenologii*, 186.

14 Bergson, *Ewolucja twórcza*.

15 Beck, *Philosophical Foundations of Guidance*.

unknown quantities or modus of existence that is either very difficult to grasp and is accessible only through a special form of personal experience (deep or pure self) or cannot be known at all (transcendental self). This subject-oriented approach has been especially developed in the phenomenological methodology used in both philosophy and psychology.

### 3. Befriending Mystery – Phenomenology in Approaching the Essence of Being Human

One of the ways to come to understand who we really are can be found in the phenomenological approach. It is certainly a step further than a strict positivist outlook as it is open to studying the elements of the human being that stretch beyond the reach of the positivist methodology. However, it has to be noted that phenomenological method, unlike the metaphysical method, puts “in brackets” the question about the very existence of the human subject and their experiences. We can say that the first human experience of getting to know oneself as a subject, is all that one can grasp and acknowledge as one’s proper actions, i.e., one’s own acts. My acts are first to reveal my phenomenal me, and only with time, does my true self appear.

The foundation of the self is the personal subjectivity or one’s own conscious experience. Karol Wojtyła uses the phenomenological method in his own way acknowledging at the same time the objective existence of the knowing subject. Consciousness discovers the existence of the self and tends to identify with it; nevertheless, consciousness remains only a mirror of the self, a sum of all one’s acts of self-knowledge, which lead to self-consciousness. Personal subjectivity (the personal act of being) always differs from consciousness – yet is actually the foundation of the latter and shows itself in it as an experience of the self. Self-consciousness, the awareness of the self, is the effect of an objectification of proper and reflective self-knowledge, making out of the self an object of knowledge.<sup>16</sup> We have to underline that the subject is a source of all acts of knowledge. Then again, consciousness is just a screen where the outcome of this process will be displayed.<sup>17</sup> The first act of self-knowledge is the discovery of one’s existence and would be expressed in a simple expression: “I am.” It is a spontaneous discovery of the act of one’s being (in the world). Only after this first step, can a broader perspective open itself to getting one to know further characteristics of one’s existence, that is, the essence of one’s being or its content. It then takes a second step for one to become an object of proper acts of knowing. It is

<sup>16</sup> Duma, “The Foundations,” 443–444.

<sup>17</sup> Harciarek, *Podstawy psychologii realistycznej*, 137, 151.

in fact a self-referred knowledge. These acts are not immediate. In contrast to the first act of discovering one's existence, they are rather indirect and learned through an act of advanced reflection. The mediator in knowing oneself is "everything that is mine," to use James' phraseology. As mentioned earlier by Bergson, it is only indirectly, that we come to know the nature of our actions and their characteristics.

Maritain lists a number of different paths that may lead to discovering who we truly are. Among the paths leading to this discovery, he mentions the innate gift of a special intelligence or unexpected natural grace prompted by an act of perception, e.g., the sight of a flower, or perhaps a new perception of ourselves, or a sudden insight into certain thoughts or behaviors. We may also move towards it by an inner experience of duration. The paths are many and varied and no matter what path we take, the most important result lies in the releasing of our authentic intellectual intuition, our sense of being (*l'être*), and our sense of value. These are essential to the very act of existing (*l'acte d'exister*).<sup>18</sup> In the very heart of the conscious intimacy of its own operation, we are capable of grasping intuitively ("to see") the being (*l'être*), the existence (*l'exister*) of things as well as our own existence.<sup>19</sup>

From the phenomenological vantage point, the following fields of interest are associated with the theory of the self: the nature of subjective first-person experiences, self-consciousness, the experience of existing in a concrete environment, the theory of myself (the picture of oneself), a sense of identity, the continuity of existence in time, and non-transferable knowledge of oneself – i.e., experiencing oneself from within. All of them are also subject of psychotherapeutic work.

#### 4. Encountering the Human Mystery – Counselling and Psychotherapy

Although there is a strong tendency in psychology to avoid addressing more fundamental metaphysical questions because of their non-empirical nature, some psychologists, especially practicing psychotherapists, try to venture into the uncharted territory of the human psyche. Their theoretical proposals are not based on the strict scientific methodology as in psychology, but are an extrapolation and generalization of certain case studies, subsequently verified by clinical work. In this sense, they are not new theories but rather attempts at understanding and interpreting human experience as encountered in the counseling sessions. It is interesting to note that these reflections, stemming from the counseling context, can be continued and enriched

---

<sup>18</sup> Jastrzębski, "On Some Anthropological," 385.

<sup>19</sup> Maritain, "Reflections on Wounded Nature."

by theological reflection about the spiritual core originating in spiritual theology. We will present them later.

For example, based on the therapeutical praxis, Michael Eigen proposes to conceptualize the true self as the deepest private phenomenological expression of one's being. For Eigen, the true self denotes a dynamic journey of genuine awareness that remains difficult to communicate to others as it is only accessible to oneself. Every person is capable of perceiving their true self and is called to develop it over time.<sup>20</sup> According to Paul Cantz the essence of the human being comprises both unconscious (potentially explicit) and nonconscious (necessarily implicit) elements. He calls this essence the foundational or spiritual self. It represents the core of human experience that is beyond any description. It "results from the dialectical fusion of true self object relations with concomitant ontogenetically primitive psychosomatic self states. Transcending consciousness provides access to this primeval core of somatic and affective self states that orients the nonconscious and lies at the root of spiritual experiences."<sup>21</sup> Cantz continues: "In effect, the foundational self denotes a more holistic, more authentic mode of being since it represents an amalgam of nonconscious embodied self states synthesized with post-symbolic object relations that operate in the dynamic unconscious."<sup>22</sup>

The context where understanding and interpretation take place of the empirical research is the counselling setting where the therapist meets with a unique human being. Although, some empirical data stemming from psychological research may be useful in this type of work, it is more significantly the fact of encountering the mystery of another human being that comes to the forefront of therapeutic work. Oftentimes, the therapy helps clients to reach an authentic human existence providing a framework that directs the search for meaning and purpose.<sup>23</sup>

Many therapists are aware that the essential dimension of being human, which they sometimes term 'spiritual,' remains hidden in the shadow of unconsciousness. In fact, while fulfilling spiritual acts, we are not reflecting on their nature. No wonder that spiritual existence itself remains beyond our direct knowledge and is only accessible to us through reflection on its accomplishments.<sup>24</sup> The very foundation of being human also called "the spiritual core" is like the "blind spot" in the pupil of one's eye. It is unable to see itself so that we cannot directly "see" who we really are and consequently lack this spiritual self-awareness.<sup>25</sup>

Following the philosophical intuitions on the existence of a human essence that is not directly accessible to our research (pure, deep self), existential therapists aim at

20 Eigen, "The Area of Faith," 413–433.

21 Cantz, "A psychodynamic inquiry," 75.

22 Cantz, "A psychodynamic inquiry," 76.

23 Pargament – Exline, *Working with Spiritual Struggles*, 124.

24 Frankl, *Man's Search for Ultimate Meaning*, 32.

25 Frankl, *Man's Search for Ultimate Meaning*, 37.

helping their clients in discovering, what they call, the “authentic self.” We are invited to overcome what is “inauthentic” in our personality in order to reach a “pure spiritual life force.” Unfortunately, it is not yet well-defined.<sup>26</sup> Here, theology has something to offer.

## 5. Acknowledging Human Mystery in Theology

When we turn to theology in our search for answers pertaining to the essence of being human, we have to acknowledge that we also shift scientific methodology. Neither psychotherapy nor philosophy use any reference to Divine Revelation because this is not a part of their research methods. Theology not only can present conclusions based on reasoning, where it uses the concepts developed in philosophy, but also offer unique knowledge based on God’s word. If we believe that God has spoken to us, this information has the potential for filling the gaps in our, otherwise inaccessible human knowledge.

Theology says that our life is organized around a spiritual core (the term accepted by some psychotherapists) or soul (the term used more often in philosophy), which is immersed into a human body as its forming energy. The spiritual core is united with God and open to God. Although God communicates with us through our spiritual core, God always remains infinitely greater than our understanding. Nonetheless, we are drawn to God and invited to a deep relationship with God because our roots and our destination are Divine, which in theological anthropology is expressed in the doctrine of the *imago Dei*.<sup>27</sup>

With its roots in Gen 1:26–27, the theological teachings about the human person being created in the image and likeness of God have a long history which is impossible to present fittingly in such a short presentation. In recent times, this subject has been analyzed by many prominent theologians such as Karl Rahner, Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg, Karl Barth, Hans Urs von Balthasar, and Jürgen Moltmann.<sup>28</sup> Let us suffice to mention that there are different ways of conceptualize how, as humans, we resemble our Creator. According to one of the conceptualizations, called functional, being God’s image is related to our mission of stewarding the created world. Another conceptualization sees the image as a design and likeness symbolizing the destiny of every human being.<sup>29</sup> Traditionally, following the classical philosophical tradition, the image of God within the human being is

<sup>26</sup> Vitz, *Psychologia jako religia*, 73.

<sup>27</sup> Jastrzębski, “Self-Transcendence,” 515–516.

<sup>28</sup> Ladaria, *Antropologia teologica*, 147.

<sup>29</sup> Pannenberg, *Systematic Theology*, 180–181.

seen in the soul, or in the mind (*nous*) as composed of the intellect and the will. In a more metaphorical way, used in spiritual theology, it is called the divine spark, and the life of a believer is a journey of spiritual purification enabling this spark to progressively reflect its source.<sup>30</sup> Let us now turn to spiritual theology which develops many ideas on the essence of being human present in the forementioned psychotherapeutic theories.

It has to be noted that in theological reflection, we will not find the theory of the self or consciousness as presented earlier on selected examples. Nonetheless, in some reflections within spiritual theology, there are certain topics that can be seen as the development of a number ideas originating in the classical reflection on the human subject; we can also identify reflections originating in clinical practice, especially as pertaining to our study subject: approaching the mystery of being human, often expressed in a more metaphorical way.

According to Thomas Merton, our spiritual core lies beyond the reach of sin and always remains indestructible. He compares this core to a pure diamond shining with the “invisible light of heaven.” It is present in all of us, forming a “blaze of sun” that can enlighten all the dark corners of our life,<sup>31</sup> such that, we can discover our divine origin (image of God) there in our depths. It is constantly present, whether we are aware of it or not.<sup>32</sup>

Although we are connected with God through our spiritual core, it should not be identified with God. When our communication with God becomes more effective, our life is more authentic: honest, accepting, and humbly associated with the truth. This conclusion is to some extent in line with the existential approach in psychology but demonstrates its divine origin. We slowly begin to understand what it means to live in bountifulness as promised by God. Various spiritual practices can be of help here.<sup>33</sup> In times of spiritual growth, the light coming from our spiritual core, also called the nucleus of the soul, begins to penetrate our entire being. Gradually, our personality becomes better integrated and we experience both physical and spiritual healing. A new freedom comes to the fore. What is most noble begins to shine.<sup>34</sup>

In the Bible, our spiritual core is often referred to metaphorically as the “heart.” It does not mean the psychological habitat of the emotions, but something much deeper. The heart in the Bible refers to reason, intuition, and will. When we look deeply into our hearts, we discover moral conscience illuminated by the Word of God.<sup>35</sup> In other words the heart is the innermost depths, the personal centre, and

<sup>30</sup> Bouyer, *Introduction to Spirituality*, 144–148.

<sup>31</sup> Merton, *Conjectures of a Guilty Bystander*, 155–156.

<sup>32</sup> Jastrzębski, *Homo theomorphicus et theophoricus*, 151.

<sup>33</sup> Ryan, *Four Steps to Spiritual Freedom*, 64–65.

<sup>34</sup> Ryan, *Four Steps to Spiritual Freedom*, 88.

<sup>35</sup> Evdokimov, *Woman and the Salvation of the World*, 42.

true self in which we exist. Our spiritual core integrates all human faculties such as intellect and will. Through connecting to our spiritual core, we discover our vocation, our unique mission in life<sup>36</sup> and realize that we were created in the image of God. This is the foundation of our entire being, but its depths remain inaccessible to our direct knowledge because our consciousness has only a limited range. We know of its existence because of God's Revelation and see it only as in a mirror, as Saint Paul expresses it (1 Cor 13:12). The spiritual core transcends all its external manifestations and although it can recognize its own acts, it cannot see itself. This direct knowledge is available only through mystical intuition, and act of knowing illuminated by the light of God.<sup>37</sup> This is also a development of the philosophical ideas about the transcendental, deep, pure, and true self.

Another important way of understanding the spiritual core of the human being in theology is the concept of *nous*. The internal division of human nature was frequently conceptualized by the Greek philosophers as the body (*soma*) and soul (*psyche*). The theological reflection of the Fathers of the Church often added the third element: the spirit (*nous*). Gregory Nazianzen had already seen this tripartite division as generally accepted.<sup>38</sup> The spirit (*nous*) is the element in the human being that is the closest to God because it corresponds the most closely to the essence of God as it reflects that essence. The human spirit is qualitatively similar to the spiritual essence of angels with the exception of being embodied. Speaking of the human spirit, the Fathers sometimes use the word *pneuma*, sometimes *nous*, and sometimes *logos*. In this context, the *nous* is seen as the spiritual reason, *logos* as the spiritual will, and *pneuma* as the spiritual power or spiritual sense.<sup>39</sup> According to Evagrius of Pontus, *nous* itself is only a reflection of the divine light,<sup>40</sup> nonetheless, Pseudo-Dionysius the Areopagite says that *nous* is what makes a human person be alive, that it is the source of life.<sup>41</sup>

Among more contemporary conceptualizations of this topic in theology, we can look into Bernard Lonergan's reflections. He posits that consciousness is the highest dimension of the human mind, which he calls, as the Fathers before him, *nous*; he understands in a more contemporary way similar to that of phenomenology. It is one of the dimensions of the mind. The second dimension of the human mind is the soul (*psyche*). According to Lonergan, the human mind consists of soul and spirit, and the human being as a whole would be composed of an organism (the body), the soul and the spirit.<sup>42</sup>

<sup>36</sup> Lotz, *Wdrożenie w medytację nad Nowym Testamentem*, 27–29.

<sup>37</sup> Evdokimov, *Woman and the Salvation of the World*, 43.

<sup>38</sup> Jastrzębski, *Homo theomorphicus et theophoricus*, 157.

<sup>39</sup> Jastrzębski, *Homo theomorphicus et theophoricus*, 160.

<sup>40</sup> Misiarczyk, "Umysł widzący swoje światło," 274.

<sup>41</sup> Stepień, "Being Alive," 1008.

<sup>42</sup> Lonergan, *Insight*, 230.



Through acknowledging the existence of our spiritual core, we can discover the foundation of our being, and understand more fully who we are in the eyes of God. In this spiritual core, God is one with us and there we can adore God in Spirit and Truth.<sup>43</sup> Theology is able, in this way, to teach us more about our deep self as it draws its conclusions from the Divine revelation.

## Conclusions

The historically long search for what is the most essential part of who we are led to a variety of conclusions and proposals whose aim was to understand the fundamental dimension of being human. Following their appropriate methodologies, different sciences propose distinct paths of reaching such a conclusion. Recent developments in science have been deeply marked by the positivist (and neopositivist) paradigm that imposed a strict empirical approach followed by reductionist conceptualisations of the human being such as materialism or naturalism. Attempting to follow this outlook, psychology researched the internal structure of the human being by means of empirical research and statistical methods. Although the outcome of this research into the structure of the human personality brought interesting conclusions, it did not satisfy human curiosity and the search for the essence of who we are continues.

Broadening of the positivist paradigm in discussion with humanities (Dilthey, Windelband, and Rickert) ended up accepting humanist methodology of understanding and interpretation. In this contemporary context, philosophical reflection led to the concept of a deep or pure self as the foundation of who we are. Subsequently, phenomenological method, as an unbiased pure regard on reality helped, in the conscientization of the unknown in the human being. This method was successfully used by both philosophy and psychology, and especially applied in psychotherapy, creating the concept of the true self and authentic existence.

Although because of its non-scientific source of knowledge which is Divine Revelation, theology has not been admitted into the broadened positivist paradigm of science, based on the philosophical theory of the person, theology clearly indicated that we remain always connected to the very Source of Being since we are created in the image and likeness of God.

In this article, we have conceptualized the process of getting to know the essence of the human being as a relationship of the different approaches to the human mystery in view of the positivist paradigm and the limits of the scientific methodology. We started by a strictly experimental approach where there is no place for mystery, we mentioned the phenomenological method that allowed academics to approach

---

<sup>43</sup> Jalics, *W szkole Jezusa*, 149.

the mystery of being human in a liberated way and concluded with theology as the science which fully acknowledges this mystery.

In theology we call this aspect an apophatic attitude. From the theological perspective, we understand much clearer why the different scientific methods are not able to reach beyond “the veil.” They all give us valuable insights into the essence of being human. The classical philosophy underlines the mystery of being a person endowed with spiritual existence; theology concludes that there is and always will be some mystery to being human because our origins are in God who remains a great Mystery. Since we are created in God’s image, there will also be some mystery to who we are. Unlike in other sciences, this knowledge comes from the Divine Revelation.

## Bibliography

- Beck, C.E., *Philosophical Foundations of Guidance* (New York: Prentice-Hall 1963).
- Bergson, H., *Ewolucja twórcza* (trans. F. Znaniecki; Warszawa: Gebethner & Wolff 1913).
- Bouyer, L., *Introduction to Spirituality* (New York: Desclee 1961).
- Cantz, P., “A psychodynamic inquiry into the spiritually evocative potential of music,” *International Forum of Psychoanalysis* 22/2 (2013) 69–81. DOI: <https://doi.org/10.1080/0803706X.2012.657673>.
- Comte, A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej* (Kęty: Antyk 2001).
- Duma, T., “The Foundations of the Human Person’s Dynamism in Karol Wojtyła’s Anthropology. A Study in Light of *The Acting Person*,” *Verbum Vitae* 38/2 (2020) 441–456. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.8944>.
- Eigen, M., “The Area of Faith in Winnicott, Lacan and Bion,” *International Journal of Psychoanalysis* 62 (1981) 413–433.
- Erwin, E., *Philosophy & Psychotherapy* (London: Sage 1997).
- Evdokimov, P., *Woman and the Salvation of the World* (Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press 1994).
- Fahrenberg, J., “Die Wissenschaftskonzeption der Psychologie bei Kant und Wundt,” *e-Journal Philosophie der Psychologie*, 10 (2008) [https://jochen-fahrenberg.de/uploads/media/Wissenschaftskonzeptionen\\_der\\_Psychologie\\_bei\\_Kant\\_und\\_Wundt\\_01.pdf](https://jochen-fahrenberg.de/uploads/media/Wissenschaftskonzeptionen_der_Psychologie_bei_Kant_und_Wundt_01.pdf) (access: 29.08.2022).
- Frankl, V., *Man’s Search for Ultimate Meaning* (New York: Basic Books 2000).
- Greer, S., “Self-Esteem and the Demoralized Self: A Genealogy of Self Research and Measurement,” *About Psychology. Essays at the Crossroads of History, Theory, and Philosophy* (eds. D.B. Hill – M.J. Kral; Albany: State University of New York Press 2003) 89–108.
- Harciarek, M., *Podstawy psychologii realistycznej według Karola Wojtyły* (Katowice: KOS 2008).
- Hill, P.C., “Measurement Assessment and Issues in the Psychology of Religion and Spirituality,” *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (eds. R.F. Paloutzian – C.L. Park; New York: The Guilford Press 2013) 48–74.
- Husserl, E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (trans. D. Gierulanka; Warszawa: PWN 1974).

- Jalics, F., *W szkole Jezusa. Cztery etapy duchowego rozwoju* (trans. J. Poznański; Kraków: WAM 2015).
- James, W., *The Principles of Psychology* (New York: Holt 1890).
- Jastrzębski, A., *Homo theomorphicus et theophoricus. A Receptive-Responsive Theory of Spirituality* (Leuven – Paris – Bristol, CT: Peeters 2019).
- Jastrzębski, A., “Huberta Hermansa koncepcja *self*. Próba analizy filozoficznej,” *Studia Philosophiae Christianae* 44/1 (2008) 164–175.
- Jastrzębski, A.K., “On Some Anthropological Foundations of Spirituality,” *Verbum Vitae* 37/2 (2020) 381–390. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.8636>.
- Jastrzębski, A.K., “Recent Developments in Understanding Spirituality as Exemplified by the Concept of Self-Transcendence,” *Verbum Vitae* 39/2 (2021) 513–523. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.11875>.
- Kant, I., *Krytyka czystego rozumu* (Warszawa: PWN 1957).
- Kobierczyki, T., *Filozofia osobowości* (Warszawa: Eneteia 2001).
- Kobierczyki, T., “Ja” i jaźń jako podmiot i przedmiot w filozofii nowożytniej,” *Esencja człowieczeństwa* (ed. H. Romanowska-Łakomy; Warszawa: Eneteia 2010) 45–54.
- Ladaria, L.F., *Antropologia teologica* (Rome: Gregorian & Biblical Press 2011).
- Loneragan, B.J.F., *Collected Works of Bernard Lonergan. III. Insight. A Study of Human Understanding* (Toronto: University of Toronto Press 1992).
- Lotz, J. B., *Wdrożenie w medytację nad Nowym Testamentem* (trans. J. Zychowicz; Kraków: WAM 1985).
- Maritain, J., “Reflections on Wounded Nature,” *Untrammelled Approaches* (The Collected Works of Jacques Maritain 20; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 1997) 207–242.
- Martin, J. – Sugarman, J., “A Theory of Personhood for Psychology,” *About Psychology. Essays at the Crossroads of History, Theory, and Philosophy* (eds. D.B. Hill – M.J. Kral; Albany: State University of New York Press 2003) 73–87.
- Mecacci, L., *Psicologia moderna e postmoderna* (Roma – Bari: Laterza 2007).
- Merton, T., *Conjectures of a Guilty Bystander* (New York: Image 1966).
- Misiarczyk, L., “Umysł widzący swoje światło” w nauce duchowej Ewagriusza z Pontu,” *Verbum Vitae* 29 (2016) 273–295.
- Pannenberg, W., *Systematic Theology* (Edinburgh: Clark 1994) II.
- Pargament, K.I. – Exline, J.J., *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy. From Research to Practice* (New York: The Guilford Press 2022).
- Raimy, V.C., “Self-Reference in Counseling Interviews,” *Journal of Consulting Psychology* 12 (1948) 153–163.
- Ryan, T., *Four Steps to Spiritual Freedom* (New York: Paulist Press 2003).
- Sarbin, T., “The Narrative as a Root Metaphor for Psychology,” *Narrative Psychology. The Storied Nature of Human Conduct* (ed. T. Sarbin; New York: Praeger Publishers 1986) 3–21.
- Stępień, T., “Being Alive, Living a Life. The Unity of the Concept of Life in Pseudo-Dionysius the Areopagite,” *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 1007–1024. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.12910>.
- Vitz, P.C., *Psychology as Religion. The Cult of Self-worship* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1977). Polish trans.: P.O. Żylicz – Ł. Nowak: *Psychologia jako religia. Kult samouwielbienia* (Warszawa: Logos 2002).



## REVIEWS/RECENZJE



**Piotr Jaworski, *Księga Jonasza. Wstęp, przekład, miejsca paralelne, komentarz i ekskursy* (Biblia Lubelska; Lublin: Wydawnictwo KUL 2022). Ss. 77. ISBN: 978-83-8288-041-0**

**WOJCIECH PIKOR** 

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, wojciech.pikor@umk.pl

Księga Jonasza jest nietypową księgą prorocką. Zamiast wyroczni wypowiedzianych przez tytułowego proroka znajdujemy w niej opowiadanie o Jonaszu posłanym przez Jahwe do mieszkańców Niniwy, którzy pod wpływem jego słowa nawracają się. Orędzie głoszone przez Jonasza sprowadza się w istocie do jednego zdania wypowiedzianego wobec mieszkańców Niniwy. Pozytywna reakcja Niniwitów na słowo proroka kontrastuje z postawą proroka wobec słowa, które Bóg kieruje do niego. Jonasz odrzuca nie tylko słowa powołania, ale przede wszystkim słowo, w którym Bóg objawia swoje miłosierdzie wobec każdego człowieka, także tego, którego Jonasz, a wraz z nim Izraelici, uznaje za niegodnego dostąpienia Bożej łaskowości. Sednem tej narracji jest zatem postawa proroka wobec Boga i Jego słowa. Sam Jonasz deklaruje się jako „czciciel Jahwe” (Jon 1,9), jednakże pogańscy marynarze, będący adresatami tego wyznania, są o wiele bliżej zrozumienia Boga, którego nie znają, niż Jonasz, który zna prawdę o miłosierdziu Jahwe. W tej historii nawracają się wszyscy – pogańscy marynarze oraz mieszkańcy Niniwy, tylko nie Jonasz, który do końca pozostaje zdystansowany wobec Bożego miłosierdzia, mimo że sam pierwszy go doświadczył. Czym tłumaczyć takie zachowanie Jonasza? Odpowiedzi, które są proponowane w komentarzach, idą w kierunku uznania Jonasza za postać paradygmatyczną, będącą obrazem biblijnego Izraela, szczególnie tego czasów powygnaniowych, który staje wobec pokusy nacjonalizmu i ekskluzywizmu. W tym kontekście historycznym Księga Jonasza jawi się jako głos polemiki z taką postawą, głosząc orędzie o miłosierdziu Bożym przekraczającym i niszczącym granice wznoszone przez ludzki grzech.

Ksiądz Piotr Jaworski tę konwencjonalną lekturę Księgi Jonasza w znaczący sposób otwiera na nowe spojrzenie na postać Jonasza jako proroka zmagającego się ze słowem Bożym. Księga w żaden sposób nie jest kroniką działalności prorockiej Jonasza, żyjącego w połowie VIII wieku przed Chr., jakkolwiek bazuje na jego historycznych doświadczeniach. Tarnowski biblista widzi w Księdze Jonasz rodzaj historii dydaktycznej, której spisanie przypisuje autorowi żyjącemu pod koniec VII wieku przed Chr., uznającemu się za duchowego ucznia Jonasza i wzorującym w swoim opowiadaniu na literackich historiach Eliasza i Elizeusza. W ten

sposób Księga Jonasza staje się zapisem nie tylko zmagania historycznego Jonasza ze słowem Bożym, ale również pewnej ewolucji dokonującej się w biblijnym profetyzmie, zarówno na poziomie formy (odejście od długich wyroczni), jak i treści (w centrum wezwanie do nawrócenia). Perypetie Jonasza są zarazem świadectwem wewnętrznych zmagania, wobec których stawali biblijni prorocy działający w schyłkowym okresie Królestwa Judy. Wystarczy przywołać Księgę Jeremiasza, by dostrzec, iż tym problemem jest wolność proroka wobec słowa Bożego. To jest wyzwanie, wobec którego staje nie tylko Jeremiasz, ale również Jonasz, o czym przekonuje nas Jaworski w swoim komentarzu.

Recenzowany komentarz do Księgi Jonasza rzuca zatem nowe światło na tę narrację o proroku z Gat ha-Chefer, a przez nią na historię biblijnego profetyzmu. Nie znaczy to jednak, że mamy do czynienia z komentarzem adresowanym wyłącznie do biblistów. W istocie dylematy Jonasza nie są doświadczeniem wyłącznie proroków Izraela, lecz także udziałem nas wszystkich, którzy dzisiaj czytamy słowo Boże i wołamy o Boże miłosierdzie dla całego świata. Ta perspektywa interpretacyjna właściwa jest analizie narracyjnej, która aktualnego czytelnika Księgi Jonasza pragnie czynić czytelnikiem domyślnym czy – jeszcze bardziej – idealnym. W swoim komentarzu Jaworski idzie dalej niż klasyczna analiza narracyjna, gdyż odwołuje się on wielokrotnie do doświadczenia życiowego tych, którzy sięgną po jego komentarz. Czyni to chociażby cytując pewne słowa, które będąc naszą – dodajmy, że niekiedy też świętych przywołanych w komentarzu – konwencjonalną reakcją na określone sytuacje życiowe, stały się wyrazem mądrości życiowej. W ten sposób Jaworski angażuje nas w lekturę Księgi Jonasza, a postać proroka staje się dla nas swoistym lustrem, w którym możemy z całą ostrością ujrzeć siebie, nasze życie, postawy, reakcje i dylematy. Tej lekturze aktualizującej, w pełni egzystencjalnej, sprzyja też język komentarza, który posługuje się piękną polszczyzną, co w przypadku prac polskich biblistów nie jest wcale oczywiste. O wartości recenzowanej publikacji stanowi również komentowanie Księgi Jonasza tekstami biblijnymi, i to nie na zasadzie cytacji mających uzasadniać określone wyjaśnienia proponowane przez autora. Raczej mamy tu do czynienia z praktyką ojców Kościoła, którzy komentowali Biblię samą Biblią. W tej lekturze Jaworski jest bliski analizie intertekstualnej, która wydobywa z Biblii nie tylko misteryjną niekiedy sieć powiązań między różnymi słowami Pisma, ale również ukazuje jedność i spójność słowa pochodzącego od Boga. Owoce tej wewnątrzbiblijnej lektury mogą być niekiedy zaskakujące dla samych biblistów, gdy przykładowo nagle staną wobec możliwości powiązania doświadczeń Jonasza z historią Kaina (s. 23). Takich elementów „świeżości” w tym komentarzu jest bardzo wiele.

Na koniec można tylko wyrazić uznanie autorowi tego komentarza za mądrą, biblijną, dojrzałą i życiową egzegezę historii Jonasza i gratulować biblistom Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II podjęcie dzieła domknięcia serii komentarzy w ramach Biblii Lubelskiej, które służą pomocą nie tylko biblistom, ale również ludziom pragnącym karmić się słowem Bożym.



**Zdzisław Żywica, *Ewangelia według Świętego Mateusza. Rozdziały 1–13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Biblia Impulsy. Nowy Testament 1/1; Katowice: Księgarnia św. Jacka 2019). Ss. 272. PLN 29,90. ISBN 978-83-8099-074-6**

**Zdzisław Żywica, *Ewangelia według Świętego Mateusza. Rozdziały 14–28. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Biblia Impulsy. Nowy Testament 1/2; Katowice: Księgarnia św. Jacka 2020). Ss. 288. PLN 29,90. ISBN 978-83-8099-119-4**

**DAWID LEDWOŃ** 

Uniwersytet Śląski w Katowicach, dawid.ledwon@us.edu.pl

Dwuczęściowa publikacja poświęcona Ewangelii według św. Mateusza otwiera serię, której komentarze biblijne ukazują się na polskim rynku wydawniczym od roku 2016 (A. Malina – J. Wilk, *Ewangelia według świętego Marka. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* [Biblia Impulsy. Nowy Testament 2; Katowice: Instytut Gość Media 2016]). Do maja 2022 r. wydano łącznie trzynaście tomów (dwanaście z Nowego i jeden ze Starego Testamentu – do Pieśni nad Pieśniami). Autor dwóch recenzowanych tomów do Ewangelii Mateusza, ks. dr hab. Zdzisław Żywica, jest profesorem Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, należy do Stowarzyszenia Biblistów Polskich i – jako ceniony egzegeta – specjalizuje się w badaniach nad dziełem pierwszego z synoptyków. O wysokich kompetencjach egzegetycznych autora świadczy jego pokaźny, polsko- i obcojęzyczny dorobek naukowy, w który szczęśliwie wpisuje się również nowy komentarz Biblii Impulsów, zaadresowany – jak zresztą cała seria – do szerokiego grona adresatów, w tym niezwiązanych zawodowo z biblistyką. Ze względu na dość obszerny przedmiot recenzji, dokonując jego formalnej i merytorycznej oceny, pozwolę sobie zwrócić uwagę na najważniejsze zagadnienia dotyczące podziału tekstu Ewangelii, wprowadzenia do niej oraz kompozycji komentarza, która wyróżnia go na tle podobnych publikacji.

Przyjęty przez Żywicę podział tekstu Mateusza na dwie części, obejmujące kolejno rozdziały od 1 do 13 i od 14 do 28, znajduje zastosowanie w znacznie obszerniejszych opracowaniach, jak: D.A. Hagner, *Matthew 1–13* (Word Biblical Commentary 33A; Dallas, TX: Word Books 1993), D.A. Hagner, *Matthew 14–28* (Word Biblical Commentary 33B; Dallas, TX: Word Books 1995) czy A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza (rozdziały 1–13). Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 1/1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2005);

A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza (rozdziały 14–28). Wstęp. przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 1/2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008), i wynika ze strategii samej narracji Ewangelii: śmierć Jana Chrzciciela stanowi istotną cezurę w działalności Chrystusa, zapowiadając Jego mękę i śmierć. Wpada też zauważyć, że w drugiej części Mateuszowej relacji więcej uwagi poświęca się formacji oraz charakterystyce uczniów Jezusa.

Obydwa tomy omawianego komentarza poprzedzają wstępy, w których kolejno przedstawiane są kwestie autorstwa Ewangelii, miejsca i czasu jej redakcji, Judei oraz judaizmu drugiej połowy I wieku po Chr., historycznych uwarunkowań Ewangelii, czasu jej ostatecznej redakcji, postawy Mateusza wobec Synagogi i Pogan, następnie dwupoziomowości Ewangelii Mateusza, antyjudajizmu ewangelisty i Kościoła, wreszcie literackiej i teologicznej struktury Ewangelii. Żywica wyróżnił w niej dziewięć bloków wydarzeń (t. 1/2, s. 6). Pierwsze dwa: „Początki dziejów Jezusa Chrystusa Syna Bożego i Jego Kościół w Izraelu (1,1–11,1)” oraz „Spory Jezusa z religijnymi przywódcami żydowskimi na tle powstającego Kościoła w Izraelu (11,2–13,58)” zaprezentowano w pierwszym tomie komentarza. Pozostałych siedem: „Narastający bunt żydowskich elit przeciwko Kościołowi Jezusa (14,1–16,12)”, „Tożsamość Kościoła Syna Człowieczego i Bożego (16,13–18,35)”, „Losy Syna Człowieczego udziałem Kościoła (19,1–20,34)”, „Nowa jakość Królestwa niebios i panowania Boga (21,1–22,46)”, „Kościół odpowiedzią na odrzucenie Jezusa (23,1–24,2)”, „Przyszłość Kościoła do dnia paruzji i sądu Syna Człowieczego (24,3–25,46)”, wreszcie „Kościół Jezusa Kościołem wszystkich narodów świata (26,1–28,20)”, zawarto w tomie drugim.

Wyraźnie eklezjologiczne ujęcie opowiedzianych przez Mateusza wydarzeń nie może dziwić. Z grona ewangelistów tylko on trzykrotnie posługuje się często obecnym w pozostałych pismach Nowego Testamentu terminem ἐκκλησία: raz w Jezusowej zapowiedzi zbudowania Kościoła na Piotrze (16,18) i dwa razy w kwestii braterskiego napomnienia (18,17[x2]). Ponadto, jak słusznie stwierdza w swoim komentarzu Żywica, ewangelista „nie opisuje jedynie życia historycznego Jezusa i Jego uczniów, lecz również jego własną i Kościoła egzystencję w konkretnych uwarunkowaniach czasu i miejsca” (t. 1/1, s. 17). Pogląd Żywicy jest ugruntowany w stanie badań nad dziełem pierwszego ewangelisty. Autor nowego komentarza przybliży czytelnikowi najistotniejsze dane dla zrozumienia genezy tekstu, jego środowiska, a nade wszystko przesłania – nie stroniąc przy tym od nawiązań do polemik, które toczą się wśród biblistów. Warto zaznaczyć, że dokonana przez Żwicę twórcza analiza tej problematyki nie przytłacza czytelnika ilością detali, dla których jest miejsce w specjalistycznych komentarzach czy opracowaniach monograficznych. Prowadzony przez biblistę z Olsztyna wykład cechuje obiektywna krytyka, lekkość argumentacji, uporządkowane i bardzo płynne przechodzenie do kolejnych zagadnień, co bez wątpienia świadczy o językowej sprawności autora i jego wrażliwości na odbiorców, zwłaszcza mniej oswojonych z właściwym dla biblistyki żargonem naukowym. Z tego powodu w ujawnionym wielogłosie opinii czy interpretacji Żywica nie

pozostawia nikogo na rozdrożu teologicznych dociekań. Jak wytrawny przewodnik i życzliwy towarzysz wędrówki, autor komentarza z całym przekonaniem wskazuje swoim czytelnikom pewną drogę naukowego konsensusu, oszczędzając im mierzenia się z ciężarem gatunkowym prowadzonych nad nią żmudnych badań. Te ostatnie, wzbogacone poszukiwaniami i refleksją profesora z UWM, pozwalają mu wydobyć z tekstu Mateusza obraz ewangelisty – palestyńskiego judeochrześcijanina okresu Kościoła poapostolskiego, który jest człowiekiem żyjącym ideą uniwersalizmu, z sympatią zwróconym także w stronę narodu żydowskiego, choć surowym względem jego religijnych elit.

Powodu tej krytycznej i zaangażowanej postawy Mateusza względem rodaków Żywica upatruje w inspiracji prorocstwem Jeremiasza. Jego imię – jak precyzuje autor komentarza – Mateusz wymienia trzykrotnie w centralnych miejscach swego dzieła (Mt 2,17; 16,14; 27,9a), raz cytuje (2,28), a następnie czyni aluzje do jego prorocztwa (Mt 27,9b). Nie są one wyrazem odrzucenia biblijnego Izraela – raczej służą objawieniu miłości Boga i Jego zbawczej woli wobec tych, których pierwotnie wybrał na zwiastuna prawdziwej wiary, zaadresowanej zarówno do Żydów, jak i pogan. Przeciwnie do pozorów nakazy misyjne (10,5b-6 oraz 28,16-20) autor komentarza osadza w bardzo wczesnej tradycji wiarygodnego przekazu ustnego o ukazaniu się Zmartwychwstałego swoim uczniom. I choć z treści Mateuszowego przekazu wynika, że ziemską działalność Jezusa ograniczała się do ziemi oraz ludu Izraela, to – jak słusznie argumentuje biblista z Olsztyna – niektóre wyjątki względem pogan antycypują wydarzenia popaschalne (t. 1/1, s. 16-17). Żywica wskazuje również na pozostałe wyrazy tej swoistej dwupoziomowości ewangelicznego przesłania u Mateusza: chronologicznej (historyczny Jezus i Jego uczniowie oraz późniejszy Kościół), historycznej (empirycznej) i teologicznej (symbolicznej), wreszcie komunikacyjnej w wymiarze intertekstualnym (Jezus – uczniowie – Kościół) oraz ekstratekstualnym (czytelnicy z ich uwarunkowaniami – tekst Ewangelii). Poziomy te dotyczą używanego przez ewangelistę słownictwa, opisów cudów, obrazu wspólnoty w kryzysie, która wobec wrogiej postawy środowiska żydowskiego otwiera się na pogan przez głoszenie im Ewangelii.

Struktura recenzowanego opracowania w relacji do wyodrębnionych przez autora komentarza i omawianych przez niego perykop Ewangelii odpowiada schematowi przyjętemu w części serii dedykowanej Nowemu Testamentowi. Schemat ten składa się ze wstępu oraz poprzedzonych wstępem czterech części (por. J. Wilk, „Seria «Biblia Impulsy» jako nowa propozycja tłumaczenia i komentowania tekstów biblijnych,” *Colloquia Theologica Ottoniana* 2 [2017] 220). Pierwsza z nich – „Lektura” – ułatwia czytelnikowi zrozumienie tekstu. Zamiast rozbudowanego omówienia poszczególnych wersetów wyodrębnionej perykopy, autor wyjaśnia ich treść w kilku punktach, które przy ograniczonej objętości, bardziej sygnalizują najważniejsze problemy, niż są miejscem pogłębionej interpretacji. Natomiast pomocne dla czytelnika są zawarte w komentarzu wskazania tekstów paralelnych i możliwych

dla ewangelisty punktów odniesienia w pozostałych księgach chrześcijańskiego kanonu biblijnego. Drugą część stanowi „Refleksja” (nie ma jej w tomach serii obejmujących księgi Starego Testamentu), w której egzegeta podaje krótką myśl związaną z życiem religijnym i społeczno-kulturowym współczesnych adresatów Ewangelii. Pytania dotyczące afirmacji rozważanego przez nich orędzia zbawczego stanowią treść trzeciej części, nazwanej „Aktualizacja”. Wreszcie czwarta część komentarza, opatrzona pytaniem „Czy wiesz, że?”, ma służyć pogłębieniu biblijnej wiedzy czytelników. O ile treści trzech poprzednich segmentów komentarza są przez autora wyraźnie od siebie oddzielane, o tyle w czwartym z nich pojawiają się wątki bliższe lekturze wyodrębnionej perykopy bądź aktualizacji zawartego w niej przesłania (np.: t. 1/1: s. 33, 81, 85, 189 czy t. 1/2: s. 99, 159, 163). Zauważona niekonsekwencja jest sporadyczna i gubi się wśród rzeczowo objaśnianych przez autora komentarza ciekawostek egzegetycznych. Interesującym dopełnieniem każdej części recenzowanego tomu są zamieszczone przy ich końcu mapy oraz bibliografia, której większą część stanowi dorobek naukowy Żywicy. Brak proporcji w wykorzystaniu literatury przedmiotu budzi zastrzeżenia. Można bowiem odnieść wrażenie, że autor konfrontuje się z samym sobą, co potwierdzają absolutnie marginalne przypadki odwoływania się do opracowań innych egzegetów.

Na tle obecnych na rynku publikacji o charakterze teologiczno-pastoralnym obydwie tomy poświęcone dziełu Mateusza w serii Biblii Impulsów wyróżniają się nowym, komunikatywnym przekładem greckiego tekstu pierwszej Ewangelii na język polski i umiejętnym powiązaniem fachowej wiedzy egzegetycznej z duszpasterskim wycuciem aktualnych problemów, które dotyczą współczesnego czytelnika. Dzięki wymienionym walorom publikacja Żywicy stanowi z jednej strony praktyczne narzędzie zdobywania i pogłębiania wiedzy biblijnej, a z drugiej – jest cenną pomocą w formacji duchowej, zarówno indywidualnej, jak i w ramach grup.